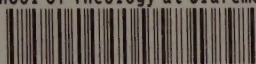


School of Theology at Claremont



1001 1395697

BS
2385
B4

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament

Von

Lic. Johannes Behm

Privatdozent an der Universität Erlangen

Zur gefl. Besprechung



M. P.

Leipzig, 1912

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

BS
2385
B4

Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ "diathakē" im Neuen Testament

Von

Lic. Johannes Behm

Privatdozent an der Universität Erlangen



Leipzig, 1912

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten.

Dem Andenken
meines unvergeßlichen Lehrers

D. Justus Köberle

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—5
Stand der Frage. Das Problem.	
1. Kapitel. διαθήκη in der vor- und außerbiblischen Gräzität	5—16
Das Stammverbum διατίθημι (akt. u. med.). Etymologische Analyse der Bedeutungen von διαθήκη: Stellung, Setzung hierhin und dorthin — Anordnung, Einrichtung — (befehlende) Anordnung, Verfügung — Verfügung für den Todesfall, Testament — Abmachung (unter mehreren), Übereinkunft, Vertrag. Der tatsächliche Gebrauch von διαθήκη in der Bedeutung „Anordnung, Verfügung“. Ergebnis.	
2. Kapitel. διαθήκη in der LXX	17—34
Methodische Vorbemerkung. διαθήκη = „Testament“ der LXX fremd. Anzeichen für die Bedeutung „Abmachung, Vertrag, Bund“. Anzeichen für die Bedeutung „Anordnung, Verfügung“. Das Problem des Bedeutungszwiespalts. Der Sinn von בְּרִית im Alten Testament. Bedeutungsverschiebung von בְּרִית zu διαθήκη. Ihre religionsgeschichtliche Bedeutung. Der religiöse Begriff διαθήκη in der LXX.	
Anhang. διαθήκη bei Philo	34—37
διαθήκη als „Verfügung gemeinhin“ und als „testamentarische Verfügung“.	
3. Kapitel. διαθήκη im Neuen Testament	37—97
Vorbemerkung.	
1. διαθήκη bei Paulus	38—57
Ga 3, 15. 17 — Rö 11, 27 — Rö 9, 4 — Eph 2, 12 — 2 Ko 3, 6 — 2 Ko 3, 14 — Ga 4, 24. Zusammenfassung: Der theologische Begriff διαθήκη = „Verfügung, Ordnung“ und die vulgär griechische Bedeutung „Testament“.	

	Seite
2. διαθήκη bei den evangelischen Schriftstellern . . .	57—72
Lc 1, 72; AG 3, 25 u. 7, 8. διαθήκη in den Abendmahlsberichten (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Ko 11, 25): Zusammenhang und Sinn von διαθήκη in diesem Zusammenhang — Lc 22, 29f. als Instanz für die Bedeutung von διαθήκη in den Abendmahlstexten — διαθήκη als „Verfügung“.	
3. διαθήκη bei dem Autor ad Hebraeos	72—97
Alttestamentliche Bedingtheit der Vorstellung. Anzeichen für die Bedeutung „Verfügung“: 8, 8ff. — 9, 20 — 8, 6. διαθήκη und ἔγγυος: 7, 22. διαθήκη und μεσίτης: 8, 6; 9, 15; 12, 24. Das Problem von 9, 16f.: διαθήκη weder = „Verfügung“ noch = „Bund“, sondern = „Testament“. Verhältnis von 9, 16f. zu 9, 15 u. 18: nur 9, 16f. liegt die Bedeutung „Testament“ vor — bedingte Beweiskraft von v. 16f. — διαθήκη als vox ambigua. „Verfügung“ — der religiöse Begriff von διαθήκη im Hebräerbrief.	
Anhang: διαθήκη im Barnabasbrief und bei Justin	97—106
Wert des Exkurses für die Hauptuntersuchung. I. Barnabasbrief: διαθήκη als „Verfügung allgemein“ und als „testamentarische Verfügung“. II. Justins dialogus cum Tryphone: διαθήκη als „heilsgeschichtliche Gottesverfügung“.	
Schluß	106—107
Gesamtergebnis: διαθήκη = „Verfügung“. Der religiöse Gehalt des Begriffes.	
Nachträge und Berichtigungen	108—109
Register	110—116
1. Wichtige Sachen und Begriffe	110
2. Stellen	110—116
Altes Testament — Neues Testament — Inschriften und Papyri — Außerbiblische Autoren.	

Abkürzungen.

- BGU = Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden.
CIG = Corpus inscriptionum Graecarum ed. Boeckh.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, her. von der Kirchenväterkommission der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften.
IGr = Inscriptiones Graecae, her. von der Berliner Akademie.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
LGU = Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig.
MSG = Migne, Patrologia, series Graeca.
MSL = Migne, Patrologia, series Latina.
NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.
OGIS = Orientis Graeci inscriptiones selectae ed. W. Dittenberger 1903—05.
Pap. = Papyrus oder Papyri.
PRE³ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. her. von Hauck.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch her. von Schiele und Zscharnack.
SIG² = Sylloge inscriptionum Graecarum ed. W. Dittenberger. 2. Aufl. 1898—1901.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen zur altchristlicher Literatur.
ZAW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZkWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZNW = Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft.

Die Abkürzungen für die biblischen Bücher nach PRE³.

Die alttestamentlichen Stellen sind nach Kapitel- und Verseinteilung des hebräischen Textes angeführt, Abweichungen im LXX-Text sind, besonders im 2. Kapitel, durch die in Klammern hinzugefügten Stellenzahlen der LXX kenntlich gemacht.

Für die LXX liegt zugrunde der Text von Swete, The Old Testament in Greek² (1895f.).

Einleitung.

Der Forscher, der in die Sprache und die Begriffswelt des Neuen Testaments einzudringen bemüht ist, befindet sich gegenüber dem Wort und Begriff *διαθήκη* in einer gewissen Verlegenheit. So unmittelbar sich ihm auf Grund alttestamentlicher Beziehungen die allgemeine biblisch-theologische Bedeutung des Begriffes zu erschließen scheint, so schwierig ist für ihn durchweg sowohl die nähere Bestimmung seines Sinnes im einzelnen Falle und die scharfe Umgrenzung seines Inhalts als auch die sprachwissenschaftliche Rechtfertigung der dem Worte beigelegten Bedeutung. Die Idee der *καινή διαθήκη* bildet anerkanntermaßen ein wichtiges Stück der urchristlichen Verkündigung, aber über den begrifflichen Inhalt und die sprachliche Bedeutung von *διαθήκη* gehen die Ansichten weit auseinander. Die Übersetzung schwankt, mitunter bei denselben Auslegern, hin und her zwischen „Bund“, „Bundesstiftung“, „Bundesverfügung“, „Stiftung“, „Verfügung“, „letztwillige oder Erbverfügung“, „Testament“. Eine Unsicherheit herrscht vielfach beim Umgehen mit dem Wort und Begriff *διαθήκη*, deren Überwindung in gleichem Maße im Interesse der philologischen, der exegetischen und der biblisch-theologischen Arbeit am Neuen Testament liegt.

Von philologischer Seite her ist das Problem neuerdings energisch in Angriff genommen. Riggenbach hat in seiner wertvollen Studie über den Begriff der *διαθήκη* im Hebräerbrief¹⁾ die Grundlagen des neutestamentlichen Sprach-

¹⁾ Der Begriff der *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Hebräerbrief, in: Theol. Studien, Theodor Zahn dargebracht (1908) S. 291 ff.

Behm, Der Begriff *ΔΙΑΘΗΚΗ* im Neuen Testament.

gebrauchs überhaupt untersucht und durch die sorgfältige Prüfung des außerbiblischen und außerchristlichen Sprachgebrauchs sowie des Sprachgebrauchs der LXX einen wichtigen Beitrag zur Klarstellung der Bedeutung des Ausdrucks im Neuen Testament geliefert. Auch von dem lexicographischen Teil der Arbeit von Norton¹⁾ fallen, obwohl N. sich auf die Durchforschung der klassischen Gräzität beschränkt und das weitschichtige jüngere Material späterer gesonderter Behandlung überlassen hat, bedeutsame Schlaglichter auf den neutestamentlichen Gebrauch von *διαθήκη*. Indessen sind mit diesen zwei Monographien die Akten über die sprachliche Seite des Problems kaum schon geschlossen. Zum mindesten bleibt hier noch die Aufgabe, Stellung zu nehmen zu gewissen Differenzen, die zwischen Rüggenbach und Norton hinsichtlich der Beurteilung des Quellenbefundes obwalten, und weiter die hellenistischen Quellen, insbesondere die neu erschlossenen Texte der Papyri und Inschriften, in vollere Umfang zur Feststellung des Sprachgebrauchs heranzuziehen. Nicht so weit wie die sprachlichen Untersuchungen zu *διαθήκη* im Neuen Testament ist bis jetzt die exegetische Arbeit zur Sache gediehen. Abgesehen von Hofmann zu der Mehrzahl der einschlägigen neutestamentlichen Stellen, Zahn in seiner eingehenden Erörterung zu Ga 3, 15 und einigen wenigen anderen lassen die Kommentare durchgehends die nötige eindringende Rechtfertigung der angenommenen Bedeutung von *διαθήκη* aus dem Zusammenhang und aus dem Sprachgebrauch und der Vorstellungswelt des betr. Schriftstellers vermissen, auch fehlt des öfteren der Exegese die Konsequenz, indem ohne ausreichende Begründung das Wort bald so bald so gefaßt wird. Und eine zusammenfassende, erschöpfende biblisch-theologische Würdigung dessen, was das Neue Testament unter *καινή διαθήκη* versteht, eine Geschichte der Idee der *καινή διαθήκη*, ist, soweit ich sehe, überhaupt noch nicht geschrieben worden.

¹⁾ A lexicographical and historical study of *ΔΙΑΘΗΚΗ* from the earliest times to the end of the classical period. Diss. Chicago. 1908, auch erschienen in den Chicagoer Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament II, 1 (1909), p. 379 ff. Ich zitiere nach den Seitenzahlen der Monographie.

Es läßt somit der gegenwärtige Stand der Forschung einen neuen Versuch über *διαθήκη* im Neuen Testament nicht ganz überflüssig und aussichtslos erscheinen. Wenn ein solcher Versuch nun hier unternommen wird, so ergeben sich für ihn auch aus dem status quo die entscheidenden Richtlinien. Er wird sich zunächst wiederum mit dem sprachlich-lexikalischen Problem befassen und mit Hilfe eines möglichst vollständigen Materials aus der vor- und außerbiblischen Gräzität und der LXX Klarheit über die Bedeutungsmöglichkeiten für *διαθήκη* im Neuen Testament erstreben müssen. Von da aus wird dann exegetisch der Sinn des Wortes im einzelnen Falle zu ermitteln und kontextgemäß sicherzustellen sein. Dabei treten schon von selbst die wesentlichen Züge des neutestamentlichen *διαθήκη*-Begriffes an den Tag. Sie bestimmt herauszuarbeiten und zu einem möglichst einheitlichen Bilde zusammenzufassen, wird der letzte Schritt zu der Klarstellung des Begriffes sein, auf die es ankommt. Darüber hinaus liegt die interessante und lohnende Aufgabe, der Idee der *καινή διαθήκη* im Neuen Testament nachzugehen und sie in ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Beziehungen nach rückwärts und vorwärts zu erfassen. Äußere Gründe bestimmen uns, hier auf eine Fortführung der Untersuchung nach dieser Richtung hin zu verzichten und jetzt nur Wort und Begriff *διαθήκη* im Neuen Testament zum Gegenstande einer sprachgeschichtlich und begriffsgeschichtlich orientierten exegetischen Studie zu machen.

Die neuere Diskussion über den Sinn des Ausdrucks *διαθήκη* im Neuen Testament ist in der Hauptsache ein Streit um die Bedeutungen „Testament, letztwillige Verfügung“ oder „Bund“. Nach der herrschenden Ansicht gibt es nur die Alternative zwischen diesen beiden Bedeutungen, für eine von ihnen hat man sich zu entscheiden — tertium non datur. Und während früher die Tendenz dahin ging, die Bedeutung „Bund“ als die allein mögliche hinzustellen [vgl. noch B. Weiß,¹⁾ Hatch,²⁾ Westcott³⁾], neigt sich gegenwärtig die Wagschale merklich zugunsten

¹⁾ Meyer-Weiß⁶ z. Hbr 7, 22 u. ö.

²⁾ Essays in biblical Greek (1889) p. 48.

³⁾ The epistle to the Hebrews (1889) p. 298 ff. u. ö.

der entgegengesetzten Annahme: Cremer,¹⁾ Deißmann,²⁾ Franz Dibelius³⁾ und für den Hebräerbrief mit besonderer Entschiedenheit Riggerbach⁴⁾ fordern die konsequente Durchführung der Wiedergabe von *διαθήκη* mit „Testament“. Die ältere Theorie stützte sich nicht ohne Grund auf den Sprachgebrauch des griechischen Alten Testaments, nach dem *διαθήκη* als griechisches Äquivalent für das hebräische בְּרִית allem Anschein nach = „Bund“ verstanden werden mußte, woraus dann für *διαθήκη* im Neuen Testament sich mit großer Wahrscheinlichkeit der gleiche Sinn ergab. Demgegenüber berufen sich die Vertreter der neueren Theorie mit noch mehr Grund auf den außerhalb der LXX in der gesamten uns bekannten Gräzität einheitlichen Gebrauch von *διαθήκη* = „Testament“, der an den neutestamentlichen Autoren unmöglich spurlos habe vorübergehen können. In der Tat steht *διαθήκη* an zwei Stellen des Neuen Testaments ganz zweifellos in diesem Sinne: Ga 3, 15. 17 und Hbr 9, 16f., und die Möglichkeit, daß der Ausdruck auch noch an anderen Stellen die gleiche Bedeutung hat, muß ernstlich in Erwägung gezogen werden. Andererseits schließen Stellen wie 2 Ko 3, 6; Eph 2, 12; Rö 9, 4; 11, 27; Lc 1, 72; AG 3, 25; 7, 8, recht besehen auch 1 Ko 11, 25; Mc 14, 24; Mt 26, 28; Ga 4, 24; 2 Ko 3, 14, die Bedeutung „Testament“ für *διαθήκη* aus, ohne dafür aber die andere, „Bund“, mit zwingenden Gründen zu fordern. Die Frage läßt sich nicht unterdrücken, ob nicht vielleicht doch noch andere Bedeutungsmöglichkeiten für *διαθήκη* bestehen, etwa „Verfügung“ [Hofmann⁵⁾, A. Seeberg⁶⁾] oder „Ordnung der Dinge“, „Verfassung“ [R. Seeberg⁷⁾]. Jedenfalls scheint eine einheitliche Deutung des

¹⁾ Biblisch theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität⁹ (1902) S. 1011 f.

²⁾ Licht vom Osten² u. 3 (1909) S. 253.

³⁾ Das Abendmahl (1911) S. 86 ff. Zurückhaltend und abwartend stellt sich zu der Alternative „Bund“ — „Testament“ Vischer, Art. „Bund: II. im Neuen Testament“, RGG I, 1435 ff.

⁴⁾ A. a. O. S. 305 ff.

⁵⁾ Schriftbeweis² II, 1 (1859), 426 ff. u. ö.

⁶⁾ Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung (1895) S. 110 f. u. ö.

⁷⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte I² (1908), 59 u. ö. Vgl. auch meine Arbeit „Die Handauflegung im Urchristentum“ (1911) S. 175. —

Ausdrucks für das Neue Testament nicht möglich zu sein. Das könnte sich ja sehr einfach daraus erklären, daß διαθήκη im Neuen Testament eben ein mehrdeutiger Begriff ist. Aber gerade in diesem Falle braucht der Exeget dringend einen sicheren Maßstab für die jeweilige Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten. Als ein solcher bietet sich, neben Kriterien, die sich aus dem Gedankenzusammenhang der einzelnen Stelle, aus Analogien usw. ergeben, allemal vorzugsweise der Wortbegriff dar — der Wortbegriff, auf seine Grundlagen hin geprüft und aus seiner Wurzel heraus organisch entwickelt. Es soll im folgenden versucht werden, ob sich so, auf semasiologischem Wege, ein brauchbarer Maßstab für die Feststellung des Sinnes von διαθήκη im Neuen Testament gewinnen läßt. Naturgemäß sehen wir dabei vorerst von der neutestamentlichen Gräzität völlig ab, und ebenso von der der LXX, in deren Übersetzungsgriechisch immerhin der Sinn unseres Ausdrucks in einer von seiner ursprünglichen Bedeutung abführenden Weise verändert sein könnte. Wir entnehmen vielmehr das Beweismaterial für unsere semasiologischen Erhebungen aus dem vor- und außerbiblischen, reingriechischen Sprachgebrauch, diesem aber in dem weitesten uns erreichbaren Umfange.

1. Kapitel.

διαθήκη in der vor- und außerbiblischen Gräzität.

διατίθημι,¹⁾ das Stammverbum für διαθήκη, dessen Gebrauch grundlegend ist für den des von ihm abgeleiteten Nomens, bedeutet seinem Etymon nach, genau wie lat. dispono, „im Raume hier- und dorthin stellen“, „auseinander stellen, setzen, legen“, „an verschiedenen Punkten anbringen“, „hier-

Unter Älteren nicht auf die Alternative „Bund“ — „Testament“ festgelegt waren z. B. H. Grotius, *Annotationes in libros evangeliorum* (1641) p. 1 sqq. u. ö. und Schleusner, *Novum Lexicon Graeco-Latinum* in N. T. I² (1801), 569 ff.

¹⁾ Vgl. zum folgenden Norton a. a. O. p. 25 ff., Passow und Pape s. v. διατίθημι.

hin und dorthin verteilen“ (z. B. Herodot 7, 39: τὰ ἡμίτομα, die beiden Hälften eines Leichnams; Aristoteles, de animalibus hist. 8, 4: Wein in irdene Gefäße zum Schlangenfang). Daher — auch noch im lokalen Sinne — „in Ordnung stellen“ (z. B. τὰ βάρβα, Lucian, βίων πράσις 1), „ordnen“, „anordnen“, „einen d. h. den gehörigen Platz anweisen“ [so Thukydides 1, 126, 8: militärische Posten bei einer Belagerung; Timon, nach Diogenes Laert. 8, 67 (Diels, Poetarum philosophorum fragmenta (1901) p. 194): ἀρχάς]. Im übertragenen Gebrauch hat das Verb zunächst ebenso die Bedeutung „ordnen“, „anordnen“, „einrichten“, „disponieren“, „bestimmen“, „verfügen“ (z. B. Lysias 29, 2: διαθεῖς τὰ τῆς πόλεως; Xenophon, Memorabilia 2, 1, 27: οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα; id., Hellenika 6, 4, 30 u. ö.: ἀγῶνας καὶ πανήγυριν, vgl. 7, 4, 29; Strabo: διατιθέναι νόμους = „Gesetze anordnen“). Von dem Ordnen der Worte zur — „wohlgesetzten“ — Rede, zum (poetischen) Vortrage, zur Rezitation schreitet die Bedeutung von διατιθέναι fort zum „Rezitieren“, „Vortragen“ (von Schauspielern und Rhapsoden z. B. Plato, Charmides 10 p. 162 D; de legibus II, 4 p. 658 D), oder von dem Anordnen des Erzählungsstoffes zum Abfassen der Erzählung (so Plutarch, Lucullus 1) und zum Darstellen oder Beschreiben selbst (vgl. Strabo 1, 9). Einen weiteren Bedeutungswandel erfährt das ursprünglich lokal gemeinte διατιθέναι τινά oder τι = „jem. oder etwas an einen Platz stellen“, „in eine Lage, in einen Zustand versetzen“ im tropischen Gebrauch durch hinzugefügte Adverbia der Art und Weise wie κακῶς [Isokrates 5 (Philipp.), 38]: „in einen bösen (äußeren) Zustand versetzen“ = „schlecht behandeln“, ἀνηκέστως (Herodot 3, 155): „heillos (übel) zurichten“ oder ἀπίστως [Demosthenes 20 (Leptin.), 22]: „in einen argwöhnischen (Geistes-) Zustand versetzen“ = „argwöhnisch machen“, οὕτω [Isokrates 5 (Philipp.), 79; Xenophon, Hellen. 5, 1, 4]: „in eine solche Gemütsverfassung bringen“ = „so stimmen“ [davon pass. z. B. Isokrates 4 (Panegyrikus), 28 vgl. 43: εὖμενῶς διατεθῆναι πρὸς τινα = „mild gegen jem. gestimmt worden sein“ u. ö.].

Neben dem Aktivum ist das Medium, διατίθεμαι,¹⁾ in

¹⁾ Vgl. hierzu und weiterhin auch Bruck, Zur Geschichte der Verfügungen von Todeswegen im altgriechischen Recht (1909) S. 16 ff., dazu

unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, weil es nicht selten διαθήκην als Akkusativ des inneren Objekts, als „kognaten“ Akkusativ bei sich hat (für διαθήκην διατίθεσθαι heißt es auch wohl einfach διατίθεσθαι), woraus sich auf nahe Verwandtschaft in der Bedeutung zwischen dem Medium des Verbs und dem Substantiv schließen läßt. Die Grundbedeutung des med. διατίθεμαι ist „etwas mit Bezug auf sich selbst — besonders „für sich selbst, im eigenen Interesse“ — hier- und dorthin stellen, auseinander legen“ usw. So, in dem ursprünglichen räumlichen Sinne, vom Kaufmann: Waren ausstellen, auslegen im eigenen Interesse, zum eigenen Vorteil, d. h. zum Verkauf (z. B. Herodot 1, 1: φόρτον), dann weiter „verkaufen“, „absetzen“ [vgl. Demosthenes 2 (Olynth. II), 16; Xenophon, Anab. 7, 3, 10; Polybius 14, 7; Oxyrhynchus Pap. Nr. 99, 9 u. ö.]. Analog der Bedeutungsentwicklung beim Aktivum nimmt das Medium mit dem Verlassen der räumlichen Sphäre die allgemeine Bedeutung „etwas mit Bezug auf sich selbst in Ordnung stellen, in die gehörige Ordnung bringen, anordnen, bestimmen, verfügen“ an. Daher διατίθεσθαι λόγους „seine Worte zur Rede ordnen, disponieren, in Ordnung darlegen“, dann überhaupt „einen Vortrag, eine Rede halten“ (z. B. Polybius 3, 108, 2: τοὺς λόγους; Dionys. Halikarn., Antiquit. Rom. 11, 7: δημηγορίαν). Weiter: „nach freiem Belieben über etwas verfügen“, z. B. τὴν θυγατέρα (Xenophon, Cyropaed. 5, 2, 7), τὴν ὥραν (Xenophon, Memorab. 1, 6, 13), σχολὴν (Lucian, ἐπὶ μισθῷ συνόντων 25; Chilo, bei Diogenes Laert. 1, 69: σχολὴν εὖ διατίθεσθαι = die Muße gut anwenden), τὴν ὀργὴν εἰς τινά (Polybius 15 fragm.) = seinen Zorn an jem. auslassen usw.; διατίθεσθαι τὴν ἀποδημίαν (Andokides 4, 30): „über seine Abwesenheit, seinen Aufenthalt in der Fremde Anordnungen treffen“. Ganz besonders steht διατίθεσθαι für „letztwillig über sein Eigentum verfügen, testamentarische Anordnungen darüber treffen, es jem. vermachen“ (z. B. Isaeus 7 (Apollod.), 1: διέθετο τὴν οὐσίαν ἐτέρῳ, vgl. 4 (Nikostрат.), 4, 13; 2 (Menekl.), 13; Plato, de legibus XI, 6 p. 922 E;

die Bemerkungen von Rabel, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Roman. Abt. 30 (1909), 468f. und Wenger, Gött. gelehrte Anzeigen 173 (1911), 169.

Oxyrhynchus Pap. Nr. 104, 4; 105, 2; 489, 3 u. ö.;¹⁾ Elephantine Pap. Nr. 2, 2); dann auch *διατίθεσθαι διαθήκην* bzw. *διαθήκας* oder abs. *διατίθεσθαι* = „ein Testament machen“, „testieren“ [z. B. Isaeus 1 (Kleom.), 11. 20; 10 (Aristarch.), 10; Hyperides 5, 17 (ed. Blaß⁸ p. 67); Lysias 19, 39; Aristoteles, Politika 2, 6 (9)], davon *ὁ διαθέμενος* = „der Testator“ [vgl. Isaeus 1 (Kleom.), 26. 34f.; BGU Nr. 448, 24f.; OGIS Nr. 509, 6. 16]. Und noch ein Bedeutungswandel läßt sich für das med. *διατίθεσθαι* nachweisen:²⁾ es gibt Anordnungen, Verfügungen, Bestimmungen, die man mit Bezug auf sich selbst, im eigenen Interesse trifft, die aber nicht getroffen werden können ohne Zutun, ohne Mitwirkung anderer; so kann das Verbum, das von Hause aus nur den einseitigen Akt des Treffens von Anordnungen, des Erlassens von Verfügungen usw. bezeichnet, zu der Bedeutung kommen: „gemeinsam anordnen“, „Abmachungen treffen“, „vereinbaren“, „übereinkommen“, „einen Vertrag schließen“ [vgl. Xenophon, Memorab. 2, 6, 23: *τὴν ἔριν ἀλλήλοις διατίθεσθαι*; SIG² Nr. 125, 12: *τὴν φιλίαν καὶ τὴν συμμαχίαν . . . ἦν διέθεντο πρὸς ἀλλήλας αἱ πόλεις*; Plato, de legibus VIII, 4 p. 834 A: *διαθεμένους αὐτὸν περὶ τούτων νόμους*, was dem Zusammenhang nach (vgl. p. 833 E: *συννομοθετεῖν*) nur heißen kann: „Gesetze vereinbaren“³⁾; Aristophanes, Aves 439f.]. Indessen steht hier *διατίθεμαι* nicht ganz *συντίθεμαι* gleich, so daß es „vereinbaren unter wechselseitiger Verpflichtung“ bedeutete, sondern der eigentliche Sinn des Verbums scheint noch immer durch: ein Teil trifft seine Verfügungen, die der andere annimmt und für sich als verpflichtend anerkennt, oder jeder setzt Bestimmungen fest mit verpflichtender Kraft für ihn selbst.⁴⁾

So weit die etymologische Analyse der Bedeutungen des

¹⁾ S. dort auch *μεταδιατίθεσθαι* (z. B. Nr. 489, 4; 490, 3; 491, 3; 492, 4; 494, 4) = „anders über sein Eigentum verfügen, andere testamentarische Anordnungen darüber treffen“.

²⁾ Vgl. hierzu Norton p. 28f.

³⁾ Vgl. Cremer a. a. O. S. 1004.

⁴⁾ Vgl. Cremer und Norton a. a. O. Wenn N. aber *συντίθεσθαι* von gewöhnlichen Abmachungen zwischen zweien, *διατίθεσθαι* von feierlichen, die durch Eid und feierliches Versprechen besiegelt werden, versteht, so heißt das ein Moment hineinbringen, auf das der sprachliche Befund in den Quellen nicht deutet.

Verbums *διατίθημι*. Sie setzt uns in den Stand, nun auch Etymon und Bedeutungsentwicklung bei dem Derivat *διαθήκη* festzustellen. Die ursprüngliche Bedeutung des Nomens *διαθήκη* liegt ebenso wie die seines Stammverbums in der lokalen Sphäre. Aber nichts deutet darauf, daß es dort konkreten Sinn gehabt hätte, wie *θήκη* = „Behältnis“, *ἀποθήκη* = „Ort, wo man etwas niederlegt, aufbewahrt, Speicher, Scheune“, *βιβλιοθήκη* usw. Die Analogie anderer Präpositionalkomposita von *θήκη* (vgl. *συνθήκη*, *προσθήκη*, *ἐπιθήκη*) und die weiteren (abgeleiteten) Bedeutungen von *διαθήκη* selbst führen vielmehr zu der Annahme, daß *διαθήκη* von je her ein Wort mit abstrakter Bedeutung war, etwa = „Stellung, Setzung hierhin und dorthin“, „Anbringung an verschiedenen Punkten“, „Verteilung im Raum“, vgl. lat. *dispositio* (z. B. Vitruv, de architectura 3, 2: *dispositio columnarum* = „Säulenstellung“ usw.). Von dem nomen actionis *διάθεσις* (= „das Auseinanderstellen“) unterscheidet sich *διαθήκη* etymologisch durch seinen passivischen Charakter (man kann es auch wiedergeben durch: „das Auseinandergestellt sein“, „das hier und dort Angebrachtsein“ usw.), dabei wahrt es, ebenso wie das vom Passiv abgeleitete *διάθεμα* [fast nur von der „Konstellation“ von Gestirnen gebraucht: Sextus Empirikus, adv. math. 5, 53. 70 u. Greek Pap. in the British Museum (ed. Kenyon) Nr. 130 (t. I, p. 137); doch vgl. jer. Talmud, Baba bathra f. 16° l. 17–19], seine abstrakte Art.¹⁾ An die Grundbedeutung von *διαθήκη* schließt sich unmittelbar an die Bedeutung „Anordnung“, „Einrichtung“ (= das so und so Angeordnet-, Eingerichtetsein). So z. B. *κατὰ σώματος διαθήκην* „nach der Anordnung, Einrichtung des Körpers“

¹⁾ Konkret passivischen Sinn haben auch verschiedene Komposita von *θήκη*, z. B. *καταθήκη* = „Depositum“, *ἐνθήκη* = „Einsatz“, „Ladung“, *παραθήκη* = „Zulage“, auch „Depositum“, „Pfand“. Andere haben bald konkrete, bald abstrakte Bedeutung, z. B. *προσθήκη* = „Zusatz“, „Zugabe“, „Einschub“ und = „Vermehrung“, *ὑποθήκη* = „Unterlage“, „Untersatz“, „Pfand“ und = „das unter den Fuß bzw. an die Hand geben“, d. h. „Ermahnung“, „Lehre“. Wieder andere erscheinen rein abstrakt, so *συνθήκη* = „Zusammensetzung“ usw. Der durchgehends passivische Charakter der Nomina (auch bei abstrakter Bedeutung) läßt die Vermutung sehr fragwürdig erscheinen, daß *θήκη* usw. im Anschluß an den aktivischen Aorist *ἔθηκα* gebildet sind (so Pott, Etymologische Forschungen² II, 2 (1867) S. 158).

(Demokrit, bei Sextus Empirikus, *adv. math.* 7, 136). Im übertragenen Gebrauch ergibt sich dann die Bedeutung „(befehlende) Anordnung, Bestimmung, Verfügung“. Diese spezialisiert sich wiederum zu der — wenigstens nach dem literarischen Befund — gebräuchlichsten Bedeutung von *διαθήκη* überhaupt: „Verfügung für den Todesfall“, „Erbverfügung“, „letztwillige Bestimmung des Besitzers über den Verbleib seines Eigentums nach seinem Tode“, „Testament“. In dieser Bedeutung und der von ihr abgeleiteten „Testament“ = „Instrument, Urkunde, worin der letzte Wille niedergelegt ist“ ist *διαθήκη* ein terminus technicus der griechischen Rechtssprache aller Zeiten.¹⁾ Und auch in den weitaus meisten Stellen in nicht-juristischer Literatur, an denen *διαθήκη* begegnet, hat das Wort den gleichen technischen Sinn.²⁾ Wie in diesem Falle so lehnt sich *διαθήκη* an das med. *διατίθεμαι* an auch in der selteneren, aber doch aus den Quellen nachweisbaren Bedeutung: „Abmachung (unter mehreren), Übereinkunft, Vertrag“. Es ist zwar behauptet worden, *διαθήκη* habe diesen Sinn in der außerbiblischen griechischen Literatur niemals und könne ihn gar nicht haben. Indessen die Möglichkeit müßte doch offen gelassen werden, selbst wenn alle literarischen Zeugnisse fehlten; denn *διατίθεμαι* kommt in der Bedeutung

¹⁾ S. die Belege bei Rüggenbach S. 292 ff. und Norton p. 30 f. vgl. 14 ff. Vgl. dazu noch aus den Papyri und Inschriften mit juristischem Charakter z. B. Flinders Petrie Pap. III Nr. 4 II, 3; 6^b, 12; Oxyrhynchus Pap. Nr. 105, 3 u. ö.; 106, 13. 21; 107, 7; 482, 34; 489—495 passim usw.; Tebtunis Pap. Nr. 489; BGU Nr. 326 I, 1 ff.; Greek Pap. in the British Museum [ed. Kenyon] Nr. 77 (t. I, p. 234 ff.); LGU I Nr. 9, 14. 23. 32; Nr. 10 II, 12; Corpus Pap. Raineri I Nr. 18, 10 ff.; Greek Pap. ed. Grenfell (1896) Nr. 17, 7; 21, 4; 62, 12. 22. S. auch Moulton und Milligan in: The Expositor VII, 6 (1908) p. 563.

²⁾ Vgl. z. B. Aristophanes, *Vespae* 584. 589; Antiphanes 4 (XI, 168); BGU Nr. 19 II, 5; 187, 5; 327, 3 ff.; 340, 10; 361 II, 19. 30; 388 III, 3. 5; 448, 12 ff.; 464, 7; 592 I, 6. 10 u. II, 7; 613, 30; 786 II, 3; Greek Pap. in the British Museum Nr. 177 (t. II, p. 168 f.); 171 (ibid. p. 176); IGr VII Nr. 3426, 14; IX, 2 Nr. 546, 23; 1118, 5; 1301, 10; SIG² Nr. 533, 50. 53; 600, 155; 827, 8; OGIS Nr. 753, 8. Über die Bedeutung von *διαθήκαι* in dem Titel der gleichnamigen orphischen Schrift, auf die Theophilus, *ad Autolyceum* 3, 2 [Corpus apologetarum ed. Otto VIII (1861), 190] u. Pseudo-Justin, *de monarchia* 2 [ibid. III³ (1879), 132] sich beziehen, vgl. Lobeck, *Aglaophamus* I (1829), p. 364 sqq.

„vereinbaren“ vor (s. oben S. 8). Und es gibt, wie Norton p. 31—38 wahrscheinlich gemacht hat, in der Tat einige Stellen, an denen διαθήκη schwerlich etwas anderes bedeutet als „Vereinbarung“, „Vertrag“. Nicht allein Aristophanes, Aves 439 ff.:

ἦν μὴ διάθωνται γ' οἶδε διαθήκη ν ἐμοί,
ἦν περ ὁ πίθηκος τῇ γυναικὶ διέθετο,
ὁ μαχαιοποιός, μήτε δάκνειν τούτους ἐμὲ,
μήτ' ὀρχίπεδ' ἔλκειν, μήτ' ὀρύττειν. . . .

redet unzweideutig von einem zwischen zweien getroffenen Abkommen. Auch Isaeus braucht 6 (Philokt.), 27 διαθήκη in dem Sinne von „Vertrag“ [ὁ δ' Ἐδκήμων, παραλαβὼν τινὰς . . . καὶ γράψας διαθήκην, ἐφ' οἷς εἰσήγαγε τὸν παῖδα (sc. in seine φρογρία), κατατίθεται μετὰ τούτων παρὰ Πυθοδώρῳ]. Und er sowohl [vgl. 4 (Nikostr.), 12; 10 (Aristarch.), 10] wie Plato [vgl. de legibus XI, 6 p. 922 A u. B] rechnen die διαθήκαι überhaupt zu den συμβόλαια (= Kontrakte, Verträge gemeinlich), setzen also die Beteiligung einer altera pars an dem Abschluß einer διαθήκη voraus.¹⁾ Immerhin hat sich auch hier διαθήκη nicht so weit von seiner ursprünglichen Bedeutung entfernt, daß es unterschiedslos synonym geworden wäre mit συνθήκη. Betont συνθήκη die Gemeinsamkeit der Aktion der Kontrahenten beim Vertragsschluß, so legt διαθήκη

¹⁾ Vgl. den Einzelnachweis bei Norton p. 31 ff und Bruck, Die Schenkung auf den Todesfall im griechischen und römischen Recht I (Studien zur Erläuterung des bürgerlichen Rechts, her. von Leonhard 31 (1909), 115 ff., dazu noch die durch Bruck hervorgerufene Diskussion, für die die wichtigsten literarischen Nachweise oben S. 6 f. A. 1 stehen. Die Ergebnisse von Nortons sprachwissenschaftlicher Untersuchung werden bestätigt und erhalten noch mehr Gewicht durch die rechtsgeschichtlichen Ausführungen über Ursprung und Entwicklung des griechischen Testaments p. 39 ff. Ob diese aber in jeder Hinsicht das Richtige treffen, muß dahingestellt bleiben. Vgl. daneben Schulin, Das griechische Testament verglichen mit dem römischen (Progr. Basel 1882) S. 6 ff. 52; Ziebarth, Art. „Διαθήκη“, bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft V, 1 (1903), 349 ff. und Bruck a. a. O. u. ö. — Hat Norton recht mit seinem Nachweis, daß διαθήκη in den besprochenen Fällen = „Vertrag“, „Abkommen“ steht, so wird die — bis jetzt auch nicht aus den Quellen belegte — Vermutung von Wackernagel [Die Kultur der Gegenwart, her. von Hinneberg, I, 8² (1907), 309; dazu eine schriftliche Mitteilung an Riggenbach, die dieser S. 298 verwertet] hinfällig, διαθήκη = „Bund“ sei eine vom attischen Sprachgebrauch abweichende Eigentümlichkeit des jonischen Dialekts.

den Nachdruck darauf, daß einer von beiden dem anderen seinen Willen vorschreibt, daß er Bestimmungen trifft, die den anderen binden und von ihm als ihn bindende anerkannt werden (vgl. die angeführten Stellen aus Aristophanes und Isaeus). Der durch *διαθήκη* bezeichnete Vertrag ist also ein so einseitig vollzogener, daß man eigentlich gar nicht mehr von einem Vertrage u. dgl. sprechen sollte, sondern von einer zur Regelung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen einer Mehrheit von Personen von der einen Seite getroffenen, von der anderen gebilligten Anordnung. Die deutsche Sprache hat kein Wort, das den Sinn von *διαθήκη* in einem solchen Falle ganz wiedergibt. Die paradoxe Umschreibung „einseitiger Vertrag“ trifft ihn auch nur annäherungsweise.

In der Verfolgung des Bedeutungswandels bei *διαθήκη* haben wir vorhin (S. 10) als Zwischenglied zwischen der Grundbedeutung und den zwei zuletzt erörterten die allgemeine Bedeutung „Anordnung, Bestimmung, Verfügung“ angesetzt und eingeschoben. Im Hinblick auf die Entwicklung der Bedeutungen von *διατίθηναι* bzw. *διατίθεμαι*, die auch für diejenige von *διαθήκη* richtunggebend gewesen ist, war diese Ergänzung der Reihe absolut notwendig und einwandfrei.¹⁾ Allerdings kommt *διαθήκη* in diesem Sinne in dem Bereich der griechischen Sprache, der uns hier beschäftigt, nicht vor, oder richtiger: es ist da literarisch bis jetzt nicht nachgewiesen.²⁾ Aber wir dürfen mit guten Gründen die Vermutung wagen, daß das nur auf einem Zufall beruht, der sich aus der Unvollständigkeit des auf uns gekommenen Sprachmaterials erklärt, daß *διαθήκη* in der Bedeutung „Anordnung, Verfügung“ wirklich gebraucht

¹⁾ Vgl. auch die ganz analoge Bedeutungsspezialisierung von „Verordnung überhaupt“ zur „testamentarischen Bestimmung“ bei *διαταγή*, die Judeich in: *Altertümer von Hierapolis*, Jahrbuch des Kais. deutschen archäolog. Instituts, 4. Ergänzungsheft (1898) S. 110f. vgl. 100 aufgedeckt hat. Dazu Deißmann, *Licht vom Osten*² u. ³ (1909) S. 59f. A. 13.

²⁾ Auf Dinarchus, in Demosthenem § 9 [Reiske, *Orator. Graec.* IV (1771), 2 p. 8]: *ὁ φυλάττει τὰς ἀπορρήτους διαθήκας, ἐν αἷς τὰ τῆς πόλεως σωτήρια κεῖται* kann man sich nicht sicher genug stützen, da neben *διαθήκας ἀποθήκας* überliefert und neuerdings mit Grund *θήκας* konjiziert ist. Vgl. die Noten bei Reiske l. c.; Lobeck, *Aglaophamus* II (1829), p. 965 sq.; Dinarchi orationes rec. E. Maetzner (1842) p. 93 sq.

worden ist. Dieselben semasiologischen Erwägungen, die für uns die fragliche Bedeutung als Postulat ergaben, sprechen auch dafür, daß sie irgendwann und irgendwo wirklich existiert hat. Dabei braucht man sich nicht einmal mit der Annahme zu bescheiden, daß diese Bedeutung nur eine kurze Lebensdauer gehabt hat, daß sie wieder eingegangen ist, nachdem die jüngeren, aus ihr hervorgewachsenen Bedeutungen zur Herrschaft gelangt waren. Wie in einer menschlichen Familie — um ein naheliegendes, in der Semasiologie öfter angewandtes Bild zu gebrauchen — zur gleichen Zeit zwei, drei, wohl auch vier Generationen am Leben sind, so können auch aus der Entwicklungsreihe der Bedeutungen eines Wortes gleichzeitig verschiedene Glieder nebeneinander existieren, ohne daß vor einer aufkommenden neuen Bedeutung ältere verblassen oder aussterben müßten. Die Möglichkeit besteht — rein theoretisch, semasiologisch geurteilt —, daß διαθήκη in der Bedeutung „Anordnung, Verfügung, Bestimmung“ weit über die Zeit hinaus, wo aus ihr sich z. B. die spezielle Bedeutung „Testament“ entwickelte, in der lebendigen Sprache fortexistiert hat, und es wäre gar nicht zu verwundern, wenn wir ihr noch einmal in neu entdeckten Texten begegneten. Aber auch das Quellenmaterial, das uns heute zu Gebote steht, bietet mehrere, z. T. schwerwiegende Indizien dafür, daß es die fragliche Bedeutung von διαθήκη tatsächlich gegeben hat:

1. Zwischen den von Komposita von τίθημι abgeleiteten, nach Analogie von θέσις und θήκη gebildeten Substantiven findet nicht selten ein Austausch oder Ausgleich der Bedeutungen statt. Z. B. gleicht sich an συνθήκη (= „Übereinkunft“, „Vertrag“) σύνθεσις mehrfach völlig an (vgl. Pindar, Pythiae 4, 168; Diodor Siculus 13, 112; 16, 50; Plutarch, Sulla 35); ἀναθήκη ist ganz synonym mit ἀνάθεσις; ἐπιθεσις nimmt von ἐπιθήκη die Bedeutung „Zusatz“ an (vgl. Hesiod, opera et dies 380; Aristoteles, de arte rhetorica 3, 2, 14); vgl. noch πρόσθεσις und προσθήκη, πρόθεσις und προθήκη. So begegnen sich auch διαθήκη und διάθεσις, z. B. in der passivischen Bedeutung „Anordnung, Einrichtung“, daher „Zustand, Verfassung des Körpers“ (vgl. das oben S. 9 f. angezogene Demokrit-Zitat bei Sextus Empirikus und z. B. Polybios 2, 31, 10; 3, 7, 5) und in der juristischen Verwendung ==

„letztwillige Anordnung“ (z. B. Plato, de legibus XI, 6 p. 922 B). Da nun *διάθεσις* auch in dem Sinne von „Anordnung, Ver-
ordnung allgemein“ bezeugt ist (so Plato, de legibus I, 1 p. 624 A: *Θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν . . . εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως*); so kann sehr wohl auch *διαθήκη* so vorgekommen sein.

2. Bei dem Gebrauch von *διαθήκη* = „Testament, Verfügung auf den Todesfall“ läßt sich eine eigentümliche Beobachtung machen in bezug auf die Verwendung von Singular und Plural. Es fällt nämlich auf, daß der Singular erst in der jüngeren Literatur ständig und nahezu ausschließlich für das Ganze der testamentarischen Verfügung steht,¹⁾ während die älteren Autoren dafür *διαθήκη* und *διαθήκαι* promiscue brauchen, jedoch mit einer Vorliebe für den Plural.²⁾ Dieser Tatbestand erklärt sich sehr einfach, wenn *διαθήκη* ursprünglich die einzelne letztwillige Verfügung (Anordnung, Bestimmung) bedeutete; von der im Testament ausgesprochenen Verfügung wurde der Ausdruck auf das Testament selbst, die Urkunde, in der die *διαθήκη* bzw. *διαθήκαι* aufgezeichnet waren, übertragen, und zwar wurde der Singular gesetzt, wenn nur eine Erbverfügung erlassen war (bzw. wenn man die Willensäußerung des Erblassers als eine Einheit betrachtete), dagegen der Plural, wenn das Testament, wie wohl meist, eine Reihe von Verfügungen enthielt; und sehr langsam setzte sich erst der synekdochische Gebrauch des sing.

¹⁾ Vgl. außer der gewöhnlich dem Theophilus zugeschriebenen griechischen Paraphrase der Institutionen (*Institutionum graeca paraphrasis Theophilo antecessori vulgo tributa*, rec. Ferrini I (1884), p. 154 ff., das wichtigste Material daraus auch bei Rüggenbach S. 293) die Mehrzahl der oben S. 10 Anm. 1 u. 2 angeführten Stellen, dazu noch IGr III, 60, 8; XIV, 1329, 4 f.; OGIS Nr. 338, 7. Ausnahmen finde ich nur IGr VII, 3426, 14; SIG³ Nr. 533, 50. 53; OGIS Nr. 509, 13 (?), während BGU Nr. 448, 12 ff. der Plural auf eine Mehrzahl von Testamenten geht.

²⁾ Vgl. das vollständige Material aus der klassischen Gräzität bei Norton p. 14 ff., weiteres, aus der Folgezeit (Josephus u. Plutarch), bei Rüggenbach S. 292 u. oben S. 10 Anm. 1 u. 2. Daß der Plural auch hier zuweilen im eigentlich pluralischen Sinne (= „Testamente“) gebraucht wird [vgl. z. B. Isaëus 5 (Dikaioen.), 15 — neben dem Dual! — und fragm. 1 (ed. Scheibe p. 155), 2], verändert den Tatbestand nicht. Was der Plural *διαθήκας* Flinders Petrie Pap. III Nr. 4 II, 3 bedeutet, ob „Testament“ oder „Testamente“, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

διαθήκη für das Ganze, das die einzelnen διαθήκαι bildeten, oder die sie enthaltende Urkunde durch. Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht auch die Beobachtung, daß an verschiedenen Stellen der plur. διαθήκαι natürlicher auf die in dem Testament getroffenen Einzelbestimmungen bezogen wird als auf das Testament selbst und als Ganzes. Vgl. z. B. Isaëus 4 (Nikostr.), 13: τοῦ δὲ συμβαινόντος ἐστὶ . . . τὰναντία ταῖς τοῦ τεθνεώτος διαθήκαις μεταγραφῆναι,¹⁾ auch 1 (Kleonym.), 24: ἐν ταῖς νῦν γεγραμμέναις διαθήκαις ἔδωκεν αὐτοῖς τὴν οὐσίαν, s. noch 9 (Astyphil.), 5. Möglicherweise auch BGU Nr. 75 II, 8, vgl. noch Josephus, Antiquit. 17, 9, 4: ἐπιδιαθήκαι (= Zusatzbestimmungen zum Testament,²⁾ doch s. S. 14 A. 2). Ist dem aber so, daß διαθήκη als erbrechtlicher Terminus von Hause aus die letztwillige Einzelverfügung bezeichnet, so ist das höchstwahrscheinlich ein durch die technische Verwendung verengter Gebrauch des Ausdrucks, der allgemein „Verfügung, Anordnung, Bestimmung“ bedeutete und so auch gebräuchlich war.³⁾

3. Die aramäische Sprache und das Gelehrtenhebräisch der Mischna usw. haben das Wort διαθήκη aus dem Griechischen übernommen und als Lehnwort ihrem Sprachgut einverleibt: דייתקי oder דיאתקי,⁴⁾ und zwar sowohl in der speziellen Bedeutung „Testament“ als auch in der allgemeinen „Anordnung, Verfügung“. Vgl. einerseits z. B. Mischna, Moëd qatan 3, 3 [nach Goldschmidt, Babylon. Talmud 3 (1899), 737]: folgendes darf man am Halbfest schreiben, דייתקי כתרנה „ein Testament, eine Schenkungsurkunde“; Mischna, Baba mecia 1, 7 [nach

¹⁾ Dazu Norton p. 30.

²⁾ In ganz anderem Sinne steht dies Dekompositum bei Lysias, nach Harpokration (ed. Dindorf I, 123): „das Niederlegen von Geld als Pfand“, entsprechend dem Verbum ἐπιδιατίθεμαι (ibid. p. 122f.).

³⁾ Es ist durchaus richtig, was Norton p. 30 zu διαθήκη = „letztwillige Einzelverfügung“ bemerkt: „This specific connotation is probably not necessary, but the context of the passages in which the word is found indicates that it has such reference in these instances. It is quite probable that, if we had more instances of its use, we should find it employed with reference to other things than distribution of property in view of death.“

⁴⁾ Die Schreibweise variiert in den Lexika mannigfach (vgl. Buxtorf, Levy, Dalman, Jastrow): דייתקי, דיאתקי, דייתקי, דיאתקי oder דייתקי und דיאתקי oder דיאתקי.

Goldschmidt a. a. O. 6 (1906), 516; vgl. dort f. 19^a S. 520 f.]; Bab. Baba bathra 8, 6 [f. 135^b; Goldschmidt 6, 1294 ff.] und 9, 6 [f. 152^b; ebda S. 1347]: „דייטיקי מבטלה דייטיקי“, „ein (späteres) Testament hebt ein (früheres) Testament auf“; Jer. Baba bathra 8 (f. 16^b); Jer. Pea 3 (f. 17^a); Tosephtha, Baba bathra 11, 6 u. ö.;¹⁾ — andererseits Jer. Berachoth 5, 2 (f. 9^b): „בדיאתיקי לו נתתי לו“, „durch Anordnung gab ich ihn (d. h. den Tau) ihm (sc. Abraham)“ [vgl. Jer. Taanith 1, 1 (f. 63^a)]; Jer. Sanhedrin 2 (f. 23^c): „כל דייטיקי שבטלה מקצתה בטלה כולה“, „jede Verfügung, die zum Teil aufgehoben wurde, ist ganz aufgehoben“ [vgl. Levit. rabba sect. 19 (f. 162^a)]; Jer. Schebuoth 7 (f. 38^a); Genes. rabba 59 gegen Ende: „alles Gute seines Herrn war in seiner Hand“ (Gen 24, 10), „וּדְיָאִתִּיקִי“, „das bedeutet die Disposition“ [vgl. ebda 61 (f. 60^a)]; jer. Baba mecia 1 (f. 8^a): „man pflegt nicht, לפגם דייטיקין שלו“, „seine Anordnungen zu verderben“.²⁾ Zu der Verwendung des Ausdrucks im letzteren Sinne kann es im Aramäischen und Hebräischen nicht gekommen sein ohne einen entsprechenden Gebrauch im Griechischen. Der aramäisch-neuhebräische Sprachgebrauch bezeugt hier den griechischen. Danach darf die Bedeutung „Anordnung, Verfügung, Bestimmung gemeinhin“ für διαθήκη als gesichert gelten.

Ergebnis: In der vor- und außerbiblischen Gräzität bedeutet διαθήκη, im übertragenen Sinne gebraucht,

- entweder 1. allgemein Anordnung, Verfügung
- oder 2. letztwillige Verfügung, Testament
- oder 3. Übereinkunft, (einseitiger) Vertrag.

Die verbreitetste Bedeutung ist die zweite, neben der aber auch die seltenere erste und dritte ihr Existenzrecht behaupten.

¹⁾ Weitere Quellenbelege für diesen sehr verbreiteten Gebrauch des Lehnwortes bei Buxtorf-Fischer, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum² I (1875), 273; Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim usw. I² (1876), 173 f. und Neuhebräisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim I (1876), 404; Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II (1899), 197; Jastrow, A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature I (1903), 294.

²⁾ Vgl. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim usw. a. a. O. Jastrows (a. a. O.) abweichende Erklärungen überzeugen nicht.

2. Kapitel.

διαθήκη in der LXX.

Von der außerbiblischen Gräzität führt uns der Gang unserer Untersuchung hinüber auf das biblische Sprachgebiet, und zwar vorerst zu der Sprache des griechischen Alten Testaments, der LXX. Die Sprach- und Begriffswelt des Neuen Testaments hängt mit der der LXX so eng zusammen, daß für das sichere sprachliche und begriffliche Verständnis eines neutestamentlichen Terminus Klarheit über den Gebrauch desselben in der LXX eine notwendige Voraussetzung ist. Es gilt daher zunächst, den Sinn von διαθήκη in der LXX nachzuweisen, Kongruenz und Differenz des LXX-Sprachgebrauchs mit dem der außerbiblischen Gräzität klarzulegen und die begriffliche Prägung des Ausdrucks in der religiösen Terminologie der LXX festzustellen.¹⁾ Hierbei ist aber auf den Übersetzungscharakter der LXX besondere Rücksicht zu nehmen und der hebräische Grundtext des Alten Testaments zwecks Gewinnung allseitig sicher begründeter Resultate zum Vergleich heranzuziehen. Mit der Untersuchung direkt im hebräischen Alten Testament einzusetzen und von dem hebräischen Grundwort aus die Bedeutung von διαθήκη in der LXX zu entwickeln, empfiehlt sich methodisch nicht. Damit würde die gerade Linie der sprachgeschichtlichen Untersuchung, die wir uns zunächst zur Aufgabe gemacht haben, verlassen, biblisch-theologische bzw. religionsgeschichtliche Gesichtspunkte träten leicht vor der Zeit in den Vordergrund, und so käme der Anteil, den der griechische Sprachgeist an der Ausbildung der Bedeutung von διαθήκη in der LXX gehabt hat, wie groß oder wie gering er auch immer gewesen sein mag, nicht wirklich an den Tag.²⁾ Für die Begriffs-

¹⁾ Vgl. zu diesem Abschnitt Cremer a. a. O. S. 1008 ff. und Riggenbach S. 294 ff.

²⁾ Cremers Ausführungen S. 1006 ff. zeigen, wohin man kommt, wenn man die sprachliche Untersuchung des Wortes διαθήκη in der LXX mit der biblisch-theologischen Bestimmung der Begriffe תּוֹכַח und διαθήκη in eins zusammennimmt. Vgl. dem gegenüber Riggenbachs methodisch vorzügliche Untersuchung S. 294 ff.

bestimmung dagegen ist ein energisches Zurückgreifen auf die hebräische Vorlage unumgänglich. Wir suchen daher zunächst an dem griechischen Text, unter nur gelegentlicher Bezugnahme auf den Grundtext, durch Erwägungen zumeist sprach- und stilkritischer Natur den Sinn, den die LXX mit dem Wort $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ verbindet, klarzustellen, um dann durch planmäßige inhaltliche Vergleichung des griechischen Ausdrucks mit seinem hebräischen Äquivalent den in ihm enthaltenen religiösen Begriff zu gewinnen.

In der LXX kommt $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ in seiner nach unseren bisherigen Erhebungen verbreitetsten Bedeutung „letztwillige Verfügung“, „Erbverfügung“, „Testament“ sensu proprio überhaupt nicht vor. Das hat den sehr einfachen Grund: die griechischen Übersetzer des Alten Testaments hatten keine Gelegenheit, das Wort in diesem Sinne zu verwenden, da das Alte Testament nirgends von einem „Testament“ redet; dem israelitischen und altjüdischen Recht ist dieser Rechtsbegriff ebenso wie die durch ihn bezeichnete Einrichtung etwas völlig Fremdes.¹⁾ Einen um so größeren Umfang scheint dafür der Gebrauch der selteneren Bedeutung von $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$, „Abkommen, Vertrag, Bündnis“, angenommen zu haben, so sehr, daß die Meinung sich hat fest einwurzeln können, $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ stehe in der LXX immer oder so gut wie immer in dem Sinne von „Abmachung, Vereinbarung, Vertrag, Bund“. ²⁾ Das ist nun sicher nicht der Fall, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Die herrschende Meinung beruht auf einer Verkennung des quellenmäßigen Tatbestandes. Desto wichtiger ist es aber für uns und unsere Untersuchung, die Grenzen des Gebrauchs von $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ in dem angegebenen Sinne genau zu kennen, um die Tragweite dieses Sprachgebrauchs nach den verschiedenen

¹⁾ Dann ist es aber auch von vornherein unwahrscheinlich, daß die Autoren der LXX mit dem Wort $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\kappa\eta$ die Vorstellung „Testament“ im übertragenen Sinne in das Alte Testament eingeführt haben sollten. Abgesehen davon, daß in der vor- und außerbiblischen Gräzität sich ein übertragener Gebrauch dieses juristischen terminus technicus nicht findet — für Juden wäre der Testamentsgedanke in ihrer heiligen Schrift ein Anstoß erregender Fremdkörper und eine Denkschwierigkeit gewesen. Vgl. w. u.

²⁾ So zuletzt Cremer und Wackernagel a. a. O., im wesentlichen auch Riggénbach.

Seiten hin wirklich ermessen zu können. Es lassen sich an der LXX eine Reihe von Beobachtungen machen, die diesem Zwecke dienen.

1. An einer ganzen Anzahl von Stellen hat *διαθήκη* zweifellos die Bedeutung „Abmachung, Vertrag, Bund“, und zwar in dem vollen Sinne des Wortes. Gemeint ist ein von zwei Parteien getroffenes Abkommen, ein von ihnen geschlossener Vertrag, dessen Bedingungen beiden Teilen Rechte gewähren und Pflichten auferlegen. So Gen 21, 27. 32; 26, 28; 31, 44; 1 Sa 22, 8; 23, 18; 2 Sa 3, 12 f. 21; 5, 3 vgl. 1 Chr 11, 3; 1 Kg 5, 26 (12); 15, 19 vgl. 2 Chr 16, 3; 21 (20), 34; Hi 40, 28 (23); Ps 83 (82), 6; Ho 12, 2 (1); Sach 11, 10; Jes 28, 15. 18; 1 Mak 1, 11; 11, 9. Auch Ex 23, 32; 34, 12. 15; Dt 7, 2; Jos 9, 6 f. 11. 15 f. (12 f. 17. 21 f.); Ri 2, 2; Ob 7; Am 1, 9; Ma 2, 14 werden hierher gehören. Eine stehende Wendung für den Vertragsschluß ist *διατίθεσθαι διαθήκην* (*τινί, μετά τινος, πρὸς τινα, ἀνὰ μέσον τινὸς καὶ τινός*), auch einfach *διατίθεσθαι μετά τινος* (1 Chr 19, 19).

2. Daß die LXX *διαθήκη* in dem Sinne von „Vertrag, Bund“ meint, geht auch hervor aus dem seltenen Gebrauch desjenigen Synonymums von *διαθήκη*, das eigentlich den von Zweien geschlossenen Vertrag bedeutet, *συνθήκη*. *συνθήκη* kommt nur vor Jes 28, 15, wo es im Parallelismus steht mit *διαθήκη* (*ἐποιήσαμεν διαθήκην μετά τοῦ ἔδου καὶ μετά τοῦ θανάτου συνθήκας*, wofür es v. 18 heißt: *τὴν διαθήκην τοῦ θανάτου*); Jes 30, 1; Da 11, 6. 17; 1 Mak 10, 26. Nirgends wird *בְּרִית*, die gewöhnliche hebräische Vorlage für *διαθήκη*, durch *συνθήκη* wiedergegeben (2 Kg 17, 14 hat schwerlich im ursprünglichen LXX-Text *συνθήκη* gestanden), *συνθήκη* steht für seltenere Synonyma von *בְּרִית* wie *חֲוָה*, *חֲוָה*, *מִשְׁכָּח*, *מִשְׁכָּח*, *מִשְׁכָּח*. Die späteren Übersetzer haben, soweit die erhaltenen Fragmente ein Urteil gestatten, nicht ständig, aber sehr oft *συνθήκη* eingesetzt für *διαθήκη* der LXX [vgl. z. B. Aquila: Gen 6, 18; 1 Kg 6, 19 (18); Ps 25 (24), 10. 14; Jes 42, 6; 55, 3; 59, 21; 61, 8; Jer 11, 2. 6; Ho 12, 2 (1); Da 9, 27; Symmachus: Gen 6, 18; Le 24, 8; Ps 25 (24), 10. 14; 44 (43), 18; 55 (54), 21; 89 (88), 40; 111 (110), 5; Jes 28, 15. 18; 42, 6; 59, 21; 61, 8; Jer 11, 2. 6; Ho 12, 2 (1); Da 9, 27; Theodotion: 1 Kg 6, 19 (18); Ps 25 (24), 14; Jes 42, 6; 59, 21]. Ähnlich Josephus, der es kon-

sequent vermeidet, *διαθήκη* in dem Sinne von „Vertrag, Bund“ zu gebrauchen (vgl. die Übersicht bei Riggenbach S. 295 ff.¹⁾). In den von vornherein griechisch geschriebenen Schriften unter den alttestamentlichen Apokryphen steht für „Vertrag, Bund“ stets *συνθήκη*, vgl. Sap. Sal. 1, 16; 12, 21; 2 Mak 12, 1; 13, 25; 14, 20. 26. 27. In dem auf hebräischer Grundlage beruhenden Kern der LXX dominiert in der gleichen Bedeutung *διαθήκη*. Vgl. noch 1 Mak 11, 9: *συνώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς διαθήκην* (1, 11 in dem gleichen Sinne *διαδώμεθα διαθήκην*) und Ex 23, 32: *οὐ συγκαταθήσῃ αὐτοῖς . . . διαθήκην*.

3. Auch in verschiedenen Fällen, wo mit *διαθήκη* ein pactum bilaterale nicht gemeint sein kann, weil nur von einer Person die Rede ist, die die *διαθήκη* erläßt, nicht von zwei Paziszenten, die sie schließen, scheint der sprachliche Ausdruck der LXX doch darauf zu deuten, daß die Vorstellung von einem Vertragsverhältnis, einem Bundesschluß obwaltet. Gen 9, 17: *τὸ σημεῖον τῆς διαθήκης, ἣς διεθέμην ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον πάσης σαρκός*, ebenso v. 15; 17, 2. 7. Gen 17, 4: *ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ*, vgl. Le 26, 9; Ri 2, 1; 2 Kg 17, 35. 38; Si 17, 12; Ma 2, 5; Jer 14, 21; Ez 16, 8. 62; 37, 26; auch 2 Chr 5, 10.

Zu diesen Beobachtungen, die auf die Bedeutung „Vertrag, Bund“ für *διαθήκη* führen, kommen nun aber weitere, die in eine ganz andere Richtung deuten.

1. Mit *διαθήκη* übersetzt die LXX in 270 Fällen das hebräische בְּרִית. Angenommen, בְּרִית hätte immer die Bedeutung „Vertrag, Bund“, so stimmt dazu, daß *διαθήκη* einmal (Sach 11, 14) für אֲחֵרֶת [„Brüderschaft“] gesetzt ist. Anders steht es, wenn *διαθήκη* Dt 9, 5 eintritt für דְּבָר = „(gegebenes) Wort, (eidliche) Zusage“, 2 Chr 25, 4 für בְּרִית „das Niedergeschriebene“ (= „die niedergeschriebene Vorschrift“?), Da 9, 13 für תּוֹרָה = „Gesetz“ [Theodotion: νόμος], Ex 27, 21; 31, 7; 39, 35 (15) für עֲדוּת = „Gesetz“. Vgl. noch die Stellen des Sirachbuches, für die sich die Einsetzung von *διαθήκη* für חֹק = „Gesetz“ nachweisen läßt (11, 20; 14, 12. 17; 16, 22; 42, 2; 44, 20; 45, 5. 7. 17; 47, 11), dazu die Wiedergabe von חֹק durch

¹⁾ Doch s. die sehr richtige kritische Bemerkung dazu bei Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments (1910) S. 210f. A. 2.

διαθήκη 1 Kg 2, 3 und Ps 2, 7 bei späteren Übersetzern. Danach scheint der Begriff διαθήκη im griechischen Alten Testament sich in der Bedeutung „Vertrag, Bund“ nicht zu erschöpfen.

2. Die LXX gebraucht διαθήκη im poetischen Parallelismus neben νόμος [Ps 78 (77), 10; Ho 8, 1], πρόσταγμα [1 Chr 16, 17 = Ps 105 (104), 10], λόγος ὃν ἐνετείλατο (sc. Θεός) [1 Chr 16, 15 = Ps 105 (104), 8], ἐντολαί [Ps 103 (102), 18], δικαιώματα [Ps 50 (49), 16], μαρτύρια (Θεοῦ) [Ps 25 (24), 10; 132 (131), 12], νόμος und προστάγματα (Jes 24, 5), τὰ λόγια (Θεοῦ), δικαιώματα und νόμος (Dt 33, 9f.), vgl. noch allgemein Ps 89 (88), 31ff. Ganz entsprechend bei Sirach διαθήκη neben ἐντολαί (28, 7), neben κρίματα (45, 5), κρίματα und νόμος (17, 11f.), νόμος und κρίμα (42, 2), vgl. 24, 23: βίβλος διαθήκης Θεοῦ Ὑψίστου neben νόμος ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς. Mit den gleichen Nomina findet sich διαθήκη aber auch in Prosastücken zusammengeordnet. So Le 26, 14f. mit προστάγματα, κρίματα und ἐντολαί, 2 Kg 17, 37f. mit δικαιώματα, κρίματα, νόμος und ἐντολαί, 1 Mak 2, 27. 50 mit νόμος. Vgl. noch 2 Chr 34, 31, wo von den λόγοι τῆς διαθήκης die Rede ist in einer Reihe mit ἐντολαί, μαρτύρια und προστάγματα; Jos 23, 16: διαθήκη κυρίου τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἣν ἐνετείλατο ἡμῖν (ähnlich Ri 2, 20; 2 Kg 18, 12; Jer 11, 3f.); 2 Chr 25, 4: κατὰ τὴν διαθήκην τοῦ νόμου κυρίου, vgl. Si 39, 8: ἐν νόμῳ διαθήκης κυρίου. Die Wendung διατίθεσθαι διαθήκην wird Jos 24, 25 neben διδόναι νόμον καὶ κρίσιν gebraucht, und als inhaltlich verwandte Sätze stehen Jos 7, 15 nebeneinander: παρέβη τὴν διαθήκην κυρίου καὶ ἐποίησεν ἀνόμημα ἐν Ἰσραὴλ. Die Synonyma, unter denen an diesen Stellen διαθήκη begegnet, stehen einander alle in ihrer Bedeutung sehr nahe: „Gebot, Gesetz, Satzung, Rechtspruch, (gebietendes) Wort“ usw.; dann liegt es aber auf der Hand, daß auch διαθήκη in einem ähnlichen Sinne gemeint sein wird, nicht in dem Sinne von „Vertrag, Bund“, sondern = „Anordnung, Verfügung“.

3. Sieht man die gangbarsten Verbalverbindungen durch, in denen die LXX διαθήκη gebraucht, so zeigt sich, daß darunter nicht eine ist, zu der es nicht die Parallele gäbe in der Verbindung desselben Verbs mit νόμος, ἐντολή, πρόσταγμα usw. Neben ἐντέλλεσθαι διαθήκην [Ps 111 (110), 9 vgl. Dt 4, 13;

Jos 23, 16 u. ö.] stehen die Wendungen ἐντέλλεσθαι ἐντολάς [Dt 6, 2; 8, 1; 13, 19 (18); Ps 119 (118), 4] und ἐντέλλεσθαι νόμον [Ps 78 (77), 5; Neh 9, 14; Si 24, 23]. Dem φυλάττειν [Ex 19, 5; Dt 7, 9; 1 Kg 8, 23; Neh 1, 5; Ps 78 (77), 10; 132 (131), 12; Ez 17, 14; vgl. διαφυλάττειν Dt 7, 12], τηρεῖν [Da 9, 4], διατηρεῖν τὴν διαθήκην [Gen 17, 9. 10; Dt 33, 9], ἐμμένειν [Jer 31 (38), 32] und πορεύεσθαι ἐν (τῇ) διαθήκῃ [1 Mak 2, 20] entsprechen die Phrasen φυλάττειν τὸν νόμον [Ex 13, 10; Le 19, 19. 37; Jer 16, 11; Pr 28, 7; 29, 18; Sap. Sal. 6, 4], τὴν ἐντολήν bzw. τὰς ἐντολάς [Ex 12, 17; Jos 22, 3; 1 Mak 2, 53; Le 22, 31; Dt 4, 2; Ps 89 (88), 32; Ez 18, 21], τὰ προστάγματα [Gen 26, 5; Ex 20, 6; Le 18, 4. 5. 30; Dt 5, 10; Am 2, 4], τὰ δικαιώματα [Ex 15, 26; Dt 4, 40; Ps 105 (104), 45; Mi 6, 16] u. ä. [vgl. allgemein Ps 119 (118), 4 ff.], τηρεῖν ἐντολάς [Si 29, 1], τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα [Tob 14, 9], διατηρεῖν ἐντολάς [Si 1, 26], ἐμμένειν ἐν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου [Dt 27, 26], τῷ ὀρισμῷ [Da 6, 12^a] oder ἐγτολαῖς [Si 28, 6], πορεύεσθαι ἐν τῷ νόμῳ [Ps 78 (77), 10; 119 (118), 1; vgl. Ex 16, 4], ἐν τοῖς νομίμοις [Jer 26 (33), 4; Ez 5, 6 f.], ἐν τοῖς προστάγμασιν [Ez 11, 20; Jer 32 (39), 23; 44 (51), 23: ἐν τ. προστάγμ. αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νόμῳ καὶ ἐν τοῖς μαρτυρίοις αὐτοῦ]. Ähnlich verhält sich παραβαίνειν [Jos 7, 11. 15; 23, 16; 2 Kg 18, 12; Ho 6, 7; 8, 1; Ez 16, 59; 17, 15. 16. 18 f.; 44, 7] und παρελθεῖν [Dt 17, 2 vgl. 29, 12; Jer 34 (41), 18] τὴν διαθήκην zu παραβαίνειν τὸν νόμον [Jes 24, 5; Esr 7, 26 (8, 24); Si 19, 24], τὰς ἐντολάς [Da 9, 5; Si 10, 19; vgl. Dt 17, 20], τὸ ῥῆμα, τὸν λόγον κυρίου [Dt 1, 43; 1 Sa 15, 24] und παρελθεῖν τὸν νόμον [Jes 24, 5], πρόσταγμα [Ps 148, 6], τὴν ἐντολήν [Dt 26, 13 vgl. Hi 23, 12]. Selbst für die Verknüpfung von διαθήκῃ mit καταλείπειν [Dt 29, 24 (25); Da (Theodotion) 11, 30], ἐγκαταλείπειν [Ri 2, 20; 1 Kg 19, 14; Jer 22, 9; Da 11, 30], διασκεδάζειν [Gen 17, 14; Le 26, 15. 44; Dt 31, 16. 20; Ri 2, 1; 1 Kg 15, 19; Jer 11, 10; 14, 21; Sach 11, 10. 14; Da 3, 34], βεβηλοῦν [Ps 55 (54), 21; 89 (88), 35; Ma 2, 10; Jer 34 (41), 16; 1 Mak 1, 63], ἐπιλανθάνεσθαι [Dt 4, 23. 31; Jer 50 (27), 5; Pr 2, 17] ließen sich die Analogien nachweisen: vgl. καταλείπειν τὸν νόμον [Si 49, 4], τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα [1 Mak 10, 14], νόμον καὶ δικαιώματα [1 Mak 2, 21]; ἐγκαταλείπειν τὸν νόμον [Ps 89 (88), 31; Jer 9, 12 (13); Pr 4, 2; 28, 4; Da 9, 11; Si 41, 8; 1 Mak 1, 52],

τὰς ἐντολάς [2 Kg 17, 16; 2 Chr 12, 1; Ps 119 (118), 87], τὰ προστάγματα [2 Chr 7, 19]; διασκεδάζειν τὸν νόμον [Ps 119 (118), 126; Hab 1, 4], τὴν ἐντολήν [1 Mak 2, 31], τὰς ἐντολάς [Nu 15, 31; Esr (2 Esr) 9, 14]; βεβηλοῦν δικαιώματα [Ps 89 (88), 32], ἐπιλανθάνεσθαι mit νόμος [Ps 59 (58), 12; 119 (118), 61. 109. 153; Jer 23, 27; Ho 4, 6; 1 Mak 1, 49], mit ἐντολαί [Pr 4, 4f.; Ps 119 (118), 176], mit δικαιώματα [Ps 119 (118), 83 u. ö.]. Diese außerordentlich weitgehende phraseologische Parallelentwicklung erklärt sich sehr natürlich, wenn διαθήκη den Übersetzern des Alten Testaments in der Bedeutung „Erlaß, Verfügung“ geläufig war.

Zu den sprachlichen und stilistischen Beobachtungen kommen sachliche, die sich hier und da aus dem Gedankenzusammenhang ergeben, in dem διαθήκη steht.

4. An einer Reihe von Stellen wird durch Inhalt und Zusammenhang die Wiedergabe von διαθήκη mit „Abmachung, Vertrag, Bund“ in jeder Form verwehrt und die Fassung des Ausdrucks in der Bedeutung „(einseitige) Verfügung“, „(autoritative) Anordnung“ geboten. So in der Geschichte von der göttlichen Belohnung des Pinehas Nu 25, wo es v. 12f. heißt: ἰδοὺ ἐγὼ δίδωμι αὐτῷ διαθήκην εἰρήνης, καὶ ἔσται αὐτῷ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτὸν διαθήκη ἱερατίας αἰωνία, was nur bedeuten kann: „ich gebe ihm eine Heilsverfügung (= eine Verfügung, die ihm Heil bringt), und zwar soll ihm und seiner Nachkommenschaft eine ewig gültige Verfügung betreffs Priesteramt zuteil werden“ (d. h. eine Verfügung, die ihm und seinen Nachkommen für alle Zeiten die Priesterwürde zusichert); vgl. dazu 1 Mak 2, 54; Neh 13, 29; Si 45, 24f.; 47, 11; entsprechend διατίθεσθαι Ps 105 (104), 9; 1 Chr 16, 16, auch absolut 2 Chr 7, 18. So Jos 24, 25, wo das διέθετο Ἰησοῦς διαθήκην πρὸς τὸν λαόν nicht auf den Abschluß eines Abkommens zwischen Josua und Israel gehen kann (wegen v. 21 ff. u. 25^b), sondern gemeint sein muß: „Josua erließ eine Verfügung an das Volk“, die es in dem Sinne der vorangegangenen Verhandlungen verpflichtete. Nichts anderes als „Satzung, Verordnung“ bedeutet διαθήκη Le 2, 13 (ἔλλα διαθήκης) und Nu 18, 19 vgl. 2 Chr 13, 5 (διαθήκη ἀλόγ).¹⁾ In der Bedeu-

¹⁾ Vgl. die entsprechende Deutung der hebräischen Vorlage bei Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament (1896) S. 206 f.

tung einer jemand verpflichtenden Verfügung oder Bestimmung steht *διαθήκη* auch Si 45, 15. 17 [*διαθήκαι κριμάτων* = rechtliche Bestimmungen]; Hi 31, 1: *διαθήκην ἐθέμην τοῖς ὀφθαλμοῖς μου*, „bindende Vorschrift habe ich meinen Augen gegeben“, in dem Sinne einer einmal getroffenen und nun geltenden Verfügung Si 14, 17 und auch wohl v. 12,¹⁾ in dem Sinne des durch solche Verfügung geschaffenen Rechtsstandes, der durch sie herbeigeführten Ordnung (Verfassung) der Dinge Si 38, 33: *διαθήκη κρίματος* = „Rechtsordnung“. ²⁾ So wird *διαθήκη* auch als Bezeichnung für das Sinaigesetz — die Verfügung oder Ordnung (Gottes) *κατ' ἐξοχὴν* im Alten Testament — gebraucht [Ex 34, 27 f.; Dt 4, 13; 5, 2 ff.; Da 9, 13; Si 24, 23] und für dessen urkundliche Niederschrift auf den zwei Steintafeln [Dt 31, 26; Ex 27, 21; 1 Kg 8, 21 = 2 Chr 6, 11], die in der *κιβωτὸς τῆς διαθήκης (κυρίου)* [Ex 31, 7; 39, 35 (15); Nu 10, 33 u. ö.] aufbewahrt werden; vgl. noch *τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης* Ex 24, 7; 2 Kg 23, 2. 21; 1 Mak 1, 57; Si 24, 23. Überhaupt steht *διαθήκη* als solenner Terminus für die mannigfachen göttlichen Verfügungen, von denen die alttestamentliche Geschichtsdarstellung berichtet (Gen 6, 18; 9, 9 ff.; 15, 18; 17, 2 ff.; Ex 2, 24; 6, 4; 31, 16; 34, 10; Le 24, 8; 26, 9. 11. 45; Dt 4, 23. 31; 8, 18; 9, 5; 29, 1. 12. 14. 25; Jos 7, 11; 23, 16; 1 Kg 8, 21; 2 Kg 18, 12; Neh 9, 8; vgl. noch 2 Mak 1, 2; 8, 15), und auf die zurück oder über die hinaus die Dichter und Propheten des Alten Testaments weisen [2 Sa 23, 5; Ps 89 (88), 4; 105 (104), 8. 10 (= 1 Chr 16, 15. 17); Jes 59, 21; 61, 8; Jer 11, 2 f. 6. 10; 31 (38), 31 ff.; 32 (39), 40; 34 (41), 8; Ez 34, 25; 37, 26; vgl. noch Si 44, 18; Ps. Sal. 9, 19]. Die in und mit dem Gesetze erlassene Gottesordnung, von Israel als Norm angeeignet und befolgt, ist seine Religion. In dieser Bedeutung, die durchaus in der Konsequenz der *διαθήκη*-Vorstellung der LXX liegt, begegnet *διαθήκη* 1 Mak 1, 15. 63, vgl. Theodotion Da 11, 28. 30. 32, wo von der *διαθήκη ἁγία* die Rede ist, gegen die

¹⁾ Vgl. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach I (1906) S. 24: „Gesetz“ (v. 17) und „Beschluss“ (v. 12). S. auch Ps. Sal. 10, 5: *ἡ γὰρ μαρτυρία ἐν νόμῳ διαθήκης αἰωνίου*.

²⁾ Ryssel [bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I (1900) S. 423]: „(staats)rechtliche Verfassung“.

man durch Abfall frevelt, oder gegen die Pläne geschmiedet werden (um sie zu vernichten).

5. Selbst in verschiedenen Fällen, wo der sprachliche Ausdruck auf den Vertragsgedanken, die Bundesidee führt (vgl. oben S. 20 unter 3.), muß *διαθήκη* doch in dem Sinne von „Verfügung“, „Anordnung“ verstanden werden, weil der Zusammenhang diesen Sinn fordert und den Gedanken einer von Zweien getroffenen Abmachung ausschließt. Es handelt sich einmal um Stellen, wo von einer *διαθήκη* Gottes *μετά τινος* die Rede ist [Gen 17, 4; Le 26, 9: *στήσω τὴν διαθήκην μου μεθ' ὑμῶν*; Ri 2, 1; 2 Kg 13, 23; 17, 35: *καὶ διέθετο κύριος μετ' αὐτῶν διαθήκην*, vgl. v. 38; Ma 2, 5; Jer 14, 21; Ez 16, 60^a, 62: *ἀναστήσω τὴν διαθήκην μου μετὰ σοῦ*; 37, 26^b; vgl. Si 17, 12, auch 2 Chr 5, 10]. Hier scheint ein Bundesverhältnis zwischen Gott und den betreffenden Menschen vorausgesetzt oder statuiert zu werden. Allein der Ausdruck wechselt ab mit anderen, in denen *διαθήκη* sicher = „Verfügung“ steht (Gen 17, 13. 19. 21; vgl. Ex 2, 24; 6, 4; Le 26, 11; Ma 2, 4; Ez 16, 60^b; 37, 26^a), und der Zusammenhang zeigt unzweideutig Gott als denjenigen, dessen Wille die *διαθήκη* hervorbringt und sie ohne Mitwirkung anderer — auch ohne das Minimalmaß von Mitwirkung, das der „einseitige Vertrag“ (vgl. oben S. 12) erfordert — in Kraft setzt (Gen 17; Le 26, 3 ff.; Ri 2, 1; 2 Kg 13, 23; 17, 35—39; Ma 2, 4 ff.; Ez 16, 60 ff.; 37, 26 ff.). Die Wiedergabe von *διαθήκη* mit „Verfügung“ ist daher nicht zu umgehen. Die ungeheuerliche Konsequenz, daß dann nach der LXX Gott seine Verfügung mit Abraham usw. erlassen hätte, kann nur durch die Überlegung abgewehrt werden, daß wir Übersetzungsgriechisch vor uns haben, das sich sklavisch anlehnt an den hebräischen Wortlaut. Die Struktur der hebräischen Phrase *בְּרִית אֵלֹהִים* ist nachgeahmt in *διατίθεσθαι, ἰσταναι* κτλ. *διαθήκην μετὰ* trotz der stilistischen und logischen Unmöglichkeit dieser Verbindung. Weiter kommt in Frage die Wendung *διαθήκη ἀνὰ μέσον τινος καὶ ἀνὰ μέσον τινός*, angewandt auf das Verhältnis Gottes zu bestimmten Menschen [Gen 9, 15—17; 17, 2 und 7: *θήσομαι* bzw. *στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἑμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ*, vgl. v. 10]. Hier ist auch nur die Bedeutung „Verfügung“ möglich, vgl. Gen 9, 15 ff. mit v. 9 und 11, dazu den Inhalt von v. 9—17, und 17, 2. 7. 10

mit v. 19 und 21. Der befremdliche sprachliche Ausdruck wird sich wieder aus dem engen Anschluß an den Grundtext erklären, wenn nicht einfach ein Glied in die Gedankenkette einzuschieben ist: „Verfügung, betr. oder mit Gültigkeit für das Verhältnis zwischen“

Das Resultat unserer Beobachtungen ist ein zwiespältiges: der Sinn von *διαθήκη* in der LXX läßt sich nicht eindeutig bestimmen, zwei Bedeutungen des Wortes stehen nebeneinander in Gebrauch: „Vertrag, Bund“ und „Anordnung, Verfügung“. ¹⁾ Mit der Etymologie und dem sonstigen Sprachgebrauch steht dieser Befund im Einklang. Auch, daß die Wendung *διαθήκην διατίθεσθαι* (dafür auch bloßes *διατίθεσθαι*) an den Wandlungen der Bedeutung des Nomens teilnimmt, und daß der Gebrauch von *διαθήκη* = „Vertrag, Bund“ ein häufigerer, intensiverer geworden ist, braucht nicht zu befremden. Eigentümliche Schwierigkeiten bereitet nur die Erklärung der Tatsache, daß in einer Anzahl von Fällen (vgl. oben S. 20 unter 3. und S. 25 unter 5.) unleugbar Anzeichen für das Vorliegen der beiden festgestellten Bedeutungen des Wortes vorhanden sind, die unmöglich beide zugleich vorliegen können. Diese in sich widerspruchsvolle Erscheinung, die durch die Annahme der Nachahmung des hebräischen Stiles noch nicht erklärt ist, legt die Frage nahe, ob nicht vielleicht eine Bedeutungs-differenz zwischen *διαθήκη* und seinem hebräischen Grundwort mit im Spiele ist. So kommen wir jetzt dazu — und die

¹⁾ Wir treten hiermit in Gegensatz zu Dibelius, Das Abendmahl S. 85f., der *διαθήκη* in der LXX durchgehends als „Erbverfügung“, „Testament“, „letzter Wille“ faßt. Dieser mehr wegen ihres „Stimmungswertes“ (S. 85) als aus exakten sprachwissenschaftlichen Gründen gewählten Interpretation gegenüber genügt es, auf Gen 26, 28f.; 31, 44; 2 Sa 3, 12f.; Ps 83 (82), 6; Ho 12, 2 (1) und verwandte Stellen, die durch D.s Erklärung vergewaltigt werden, und auf die „Unstimmigkeit“ hinzuweisen, die man nicht „unbedenklich vernachlässigen“ kann, daß der zum Wesen der testamentarischen Verfügung gehörende Zug, daß sie „im Hinblick auf den kommenden Tod des Erblassers getroffen wird“ (S. 86), bei jeder *διαθήκη* Gottes fehlt. Wenn Deißmann, Licht vom Osten ² u. ³ (1909) S. 253 als Bedeutungen von *διαθήκη* im griechischen Alten Testament „einseitige Verfügung, speziell Testament“ angibt, so bestreiten wir die zweite ebenso entschieden, wie wir die erste vertreten.

Aufgabe, den religiösen Begriff von διαθήκη in der LXX festzustellen, weist uns den gleichen Weg —, einen kritischen Seitenblick auf Wort und Begriff בְּרִית im Alten Testament zu werfen.

Etymon und Grundsinn von בְּרִית sind noch immer nicht ganz aufgeklärt.¹⁾ Indessen neigt sich in dem Streit, ob

¹⁾ Zur Etymologie von בְּרִית vgl. bes. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. (1896) S. 244 ff. vgl. S. 3 ff.; Franckh, Zur Frage nach dem Einfluß des Babylonisch-Assyrischen auf die religiöse Terminologie der Hebräer (Tübinger Phil. Diss. 1908) S. 45 ff.; Karge, Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament I (Alttestamentliche Abhandlungen, her. von Nikel II, 1—4. 1910), 226 ff. — Die Ableitung von בָּרָא = „bestimmen, wählen“ [Buhl in Gesenius' Hebr. u. aram. Handwörterbuch über das A. T.¹⁵ (1910) s. v.; verwandte Theorien zugunsten von „Entscheidung, Bestimmung, Festsetzung“ als Grundbedeutung von בְּרִית bei Hofmann, Weissagung und Erfüllung I (1841), 138 und Schriftbeweis I² (1857), 414 ff.; Volck und Mühlau in Gesenius' Hebr. und chald. Handwörterbuch⁸ s. v.; Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie (1894) I, 358 ff.; Friedr. Delitzsch, The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian research (1883) p. 49 f.] ist unsicher, da an der einzigen Stelle im A. T., die diesen Stamm bezeugen könnte, 1 Sa 17, 8: בָּרָא, sehr wahrscheinlich der Text verderbt ist (z. l. בָּרָאָה), vgl. die Kommentare z. St. Eher könnte man auf die Grundbedeutung dieses בָּרָא = בָּרָא „schneiden“ zurückgehen, also בְּרִית = „Schneidung“, בָּרָא בְּרִית = „eine Schneidung schneiden“, d. h. durch Zerschneiden von Opfertieren (Gen 15, 9 ff.; Jer 34, 18 f.) einen Bund schließen [so u. a. Gesenius, Thesaurus linguae hebraicae² I (1829), 237 sq.; Franz Delitzsch, Genesis⁴ (1872) S. 317 u. ö.; Guthe, de foederis notione Jeremiana (1877) p. 8; König, Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte (1884) S. 85; Kautzsch bei Guthe, Bibelwörterbuch (1903) s. v. Bund, vgl. Biblische Theologie des A. T.s (1911) S. 59 f.]. Indessen behält diese Ableitung der Bedeutung „Bund“ für בְּרִית aus der Wendung בָּרָא בְּרִית und die Erklärung des Ausdrucks aus dem Ritus etwas Mißliches (vgl. Hofmann, Schriftbeweis I², 414 und Cremer a. a. O. S. 1006). E. Meyers These, בְּרִית sei ein Derivatum von בָּרָא = „essen“, bedeute also ursprünglich „das Mahl“ [Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) S. 558 A. 1], steht und fällt mit der Voraussetzung, daß ein (kultisches) Mahl bzw. die dadurch hergestellte Gemeinschaft unter den Teilnehmern (zu denen auch die Gottheit gehört) die Urform des Vertragsschlusses war — was erst bewiesen werden muß. Die Erklärung von Zimmern [in: Schrader, Die Keilinschriften und das A. T.³ (1903) S. 606; vgl. Zimmerns Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (1901) S. 90 f., auch Winckler bei Schrader a. a. O. S. 218 A. 1], der בְּרִית zusammenstellt mit babyl. bārû, bārûtû, būru, den technischen Bezeichnungen für den Wahrsagepriester, die Wahrsagekunst, die Opferschau, und es als

ברית ursprünglich den auf wechselseitiger Abmachung beruhenden Bund oder die einseitige Bestimmung oder statutarische Festsetzung von autoritativer Seite her bedeute, die Wagschale mehr ersterer Ansicht zu. Aus dem Alten Testament ergibt sich jedenfalls als älteste Bedeutung des Wortes „(Treu-) Bund, solennes Abkommen zwischen zwei Parteien unter gegenseitiger Verpflichtung.“¹⁾ Einzelne Personen, Stämme, Völker

uraltet Lehnwort aus dem Babylonischen ansieht mit der Bedeutung „Orakelspruch“, aus der sich dann die Bedeutung „Bund“ entwickelt haben soll, postuliert einen höchst unwahrscheinlichen Bedeutungswandel (vgl. Franckh a. a. O. S. 47 ff. und Karge a. a. O. S. 229). Die Vorschläge von Hommel [Expository Times 12 (1901), 239; vgl. Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung (1897) S. XI], der ברית in Verbindung bringen möchte mit dem babylonisch-assyrischen ina biri, ina birit = „zwischen“ oder gar mit dem äthiopischen (hadhramautischen) ebrēt = „abwechselnder Dienst, Funktion“, und Seybold [Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet (1906) S. 757 ff.; ihm schließt sich Franckh a. a. O. S. 49 an], der auf das arabische berāa(t) = „Freispruch, Freiheitsurkunde, Schuldenlaß, Quittung, Erlaß überhaupt“ verweist und ברית = „Erlaß, Freibrief“ faßt, unterliegen schwerwiegenden sprachlichen Bedenken [vgl. gegen Hommel König, Hebräisch und semitisch (1901) S. 91 und Franckh a. a. O. S. 48 f., gegen Seybold Wellhausen, Göttingische gelehrte Anzeigen 168 (1906), 569]. Die plausibelste Deutung, die bis jetzt versucht ist, bleibt die von Lotz [Die Inschriften Tiglathpilesers I (1880), 136] und Kraetzschmar (a. a. O. S. 245) gegebene, die Karge mit z. T. neuer Begründung aufgenommen hat (a. a. O. S. 227 ff.): ברית = „Fesselung“, „das Binden des bis dahin freien Willens durch die Fesseln eines Vertrages“ (Karge S. 228), von einem ברה = „binden, fesseln“, vgl. assyr. biritu = „Fesselung“; die ברית, die „Fesselung“, ist zunächst der Vertragsschluß, feierlich rituell vorgenommen durch die Gen 15, 9 ff. und Jer 34, 18 f. beschriebene Handlung, dann bes. das so geschaffene Vertragsverhältnis, vgl. Karge S. 228 f.

¹⁾ Vgl. zur Entwicklung der alttestamentlichen ברית-Vorstellung, die hier nur in den elementarsten Umrissen und in thetischer Form wiedergegeben werden kann, bes. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T.s (1882) II, 338 ff. und Hauptprobleme S. 84 f.; v. Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus Anathot (Dorpater Diss. 1894) S. 96 ff.; Cremer a. a. O. S. 1006 ff.; Lütgert, Das Reich Gottes (1895) S. 144 f. Anm.; Smend, Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte² (1899) S. 295 ff.; Nath. Schmidt, Art. „Covenant“, Encyclopaedia Biblica I (1899), 928 ff.; Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes (1900) S. 53 ff.; Lotz, Der Bund vom Sinai, NKZ 12 ff. (1901 ff.), bes. VII: NKZ 15 (1904), 532 ff.; Karge a. a. O. S. 230 ff. S. außerdem Kraetzschmar a. a. O. S. 40 f. 57 ff. 96 ff. u. ö.; Valetton jr., ZAW 12 (1892), 1 ff. 224 ff.;

oder deren Oberhäupter, auch Herrscher und Untertanen gehen miteinander eine בְּרִית ein, d. h. sie treffen unter gewissen heiligen Gebräuchen eine rechtsgültige, unverbrüchliche Übereinkunft, in der in gemeinsamem Einverständnis der Kontrahenten durch gegebene Zusicherungen und übernommene Verpflichtungen das gegenseitige Verhältnis geordnet wird (z. B. Gen 31, 43 ff.; 21, 22 ff.; 26, 28 ff.; Jos 9, 6 ff.; Ho 12, 2; Am 1, 9; Ps 83, 6; 1 Sa 18, 3; 2 Sa 3, 12 ff.; 1 Kg 5, 26; 15, 19; Jer 34, 8; 2 Kg 23, 3: das feierliche Abkommen, das Josia und seine Untertanen „vor Jahwe“ schließen, das aufgefundene Gesetz streng befolgen zu wollen; vgl. 2 Sa 5, 3, wo Davids Königswahl als eine vor dem Angesichte Jahwes getroffene Vereinbarung zwischen ihm und den Vertretern des Volkes dargestellt wird). Die bundschließenden Parteien brauchen sich an Rang und Macht nicht gleichzustellen, und das Maß der Verpflichtungen, die dem einen und dem anderen Teil auferlegt werden, kann sehr verschieden sein (z. B. in dem „Bund“, den Sieger und Besiegte schließen, vgl. 1 Sa 11, 1 f.; 1 Kg 20, 34; Ez 17, 13 ff.). Aber immer gehört es zum Begriff des Bundes, „daß er die ihn Schließenden wechselseitig einander verpflichtet. Ein „einseitiger Bund“ ist ein Unding.“¹⁾ Es ist daher von vornherein wahrscheinlich, daß der Begriff בְּרִית, wenn er in das religiöse Gebiet übertragen und auf das Verhältnis zwischen Jahwe und einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten der alttestamentlichen Geschichte oder auf das Verhältnis zwischen ihm und dem Volke Israel bezogen wird, auch nichts anderes als „Vereinbarung, Bund“ bedeutet. Und die Quellen erheben diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Es mag sich handeln um die בְּרִית Jahwes mit Noah (Gen 9, 9 ff.), mit Abraham (Gen 17, 2 ff.; Ex 6, 4 u. ö.) oder mit David (2 Sa 23, 5; Ps 89, 4. 29), um die für die Religion Israels grundlegende בְּרִית vom Sinai (Ex 24, 7 f.; 34, 27 f.; Dt 5, 2 ff. u. ö.)

13 (1893), 245 ff. bes. 278 f.; Bertholet, Deuteronomium (1899) S. 16 f.; The Jewish Encyclopedia 4 (1903), 318 ff.: Art. „Covenant“; H. Schmidt, Art. „Bund“ (im A. T.), RGG I, 1432 ff.; Dibelius, Abendmahl S. 77 ff. Was D. über בְּרִית ausführt, gilt viel eher von διαθήκη; seine Ausführungen über διαθήκη greifen fehl aus den oben S. 18 A. 1 und S. 26 A. 1 ange-deuteten Gründen.

¹⁾ Lotz, NKZ 15 (1904), 533.

oder die von den letzten großen Propheten geweissagte neue בְּרִית der messianischen Zeit (Jer 31, 31 ff.; 32, 40; Ez 16, 60 ff.; 34, 25 ff.; Jes 55, 3; 61, 8 u. ö.) — immer liegt irgendwie die Vorstellung von einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Vertragsverhältnis zugrunde, einem Bund, der von beiden Seiten her auf Zusicherungen und Verpflichtungen gestellt ist. Wohl liegt der Ton bald mehr auf dem einen, bald mehr auf dem anderen dieser beiden Faktoren, bald mehr auf den, immer eine Selbstverpflichtung in sich schließenden, Zusicherungen — Verheißungen Jahwes [z. B. Gen 15, 18; Ex 6, 4; Nu 25, 12; Dt 7, 9. 12; 1 Kg 8, 23; Jes 54, 10] oder Gelöbnissen der Menschen [z. B. 2 Kg 23, 3; Esr 10, 3; vgl. Ex 24, 7] —, bald mehr auf den dem andern Teil gegenüber zu erfüllenden Verpflichtungen [z. B. Ex 31, 16; Jos 24, 14—25], z. T. so stark, daß בְּרִית nahezu die Bedeutung „Verheißung“, „gegebene Zusage“ [z. B. Ps 89, 29; Neh 1, 5] oder „auferlegte Forderung“, ¹⁾ „Gesetz“ [z. B. Dt 4, 13; Ho 8, 1; Ps 78, 10] annimmt. Aber die Basis bleibt die zwischen Gott und Mensch getroffene Vereinbarung, der Bundesschluß, durch den ein Bundesverhältnis geschaffen ist (vgl. z. B. Gen 17; Ex 24, 1—8). Es ist kein Bund auf gleich und gleich, den der religiöse Begriff der בְּרִית umschreibt. Wie bei dem Eingehen einer בְּרִית zwischen Jahwe und Menschen die Priorität und Initiative auf Jahwes Seite liegt, so ist er auch während ihres Bestehens der eigentlich aktive Teil, indem er gibt oder fordert, während die Menschen hinnehmen oder gehorchen. Aber das Moment der Gegenseitigkeit wird dadurch nicht ausgeschaltet, der Bundesgedanke bleibt bestehen. Es ist ein Bild, wenn das Alte Testament ein bestimmtes religiöses Verhältnis zwischen Gott und Mensch als בְּרִית, als Bund darstellt, ein Bild, aus uralter volkstümlicher Anschauung stammend, das erhalten blieb, weil es die Unverbrüchlichkeit des in Frage stehenden Verhältnisses unvergleichlich markant zum Ausdruck brachte. Aber das, worum es sich in dem mit בְּרִית gemeinten Verhältnis zwischen Gott und Mensch handelt, ist, voll erfaßt, viel mehr, als das Bild des Bundes auszudrücken vermag: die Bundesvorstellung wächst allmählich über sich

¹⁾ Daher LXX 1 Kg 11, 11 nicht unpassend *ἐντολαί* für בְּרִית.

selbst hinaus, der große Inhalt schickt sich an, die ihm zu enge Form zu sprengen.

Es handelte sich uns um das Verhältniß von διαθήκη zu בְּרִית. Die beiden Wörter sind, wie jetzt deutlich geworden sein wird, von Hause aus nichts weniger als Äquivalente. Die Grundbedeutungen liegen weit auseinander, und, wie sehr auch der Bedeutungswandel die Ausdrücke einander inhaltlich angenähert hat — in gegensätzlicher Entwicklung von der „einseitigen Verfügung“ zur „wechselseitigen Übereinkunft“ und umgekehrt —, in etwas ist jeder dem anderen heterogen geblieben. Für den Hebräer behielt בְּרִית im Grunde den Charakter des auf Gegenseitigkeit geschlossenen Rechtskontrakts, der Griechen empfand bei διαθήκη stets etwas von freier Willensentscheidung des einzelnen. Am nächsten kommen sich die Begriffe in der Anwendung auf politische Bundschließungen (vgl. die oben S. 19 unter 1. angeführten Stellen). Aber schon hier wandelt sich in Fällen, wo ein Mächtigerer mit einem Schwächeren, z. B. der Herrscher mit seinen Untertanen oder der Sieger mit dem Besiegten, einen „Bund“ schließt [vgl. Jer 34 (41), 8; 1 Sa 11, 1f.; Ez 17, 13 ff.], durch die Einsetzung von διαθήκη für בְּרִית der „Bund“ in eine einseitige Verfügung um, die dem Schwächeren den Willen des Mächtigeren vorschreibt, je nachdem Zwang oder Gnade. Wichtiger und folgenschwerer ist die Bedeutungsverschiebung, die sich von בְּרִית als Terminus der religiösen Sprache zu διαθήκη vollzieht. Aus den „Bünden“ Jahwes mit den Erzvätern, mit Mose und David, mit dem Volke Israel usw., an denen die Vorstellung von rechtlicher Verbindlichkeit und Unverbrüchlichkeit haftet, werden frei gegebene Ordnungen, Verfügungen des souveränen Gotteswillens, die seine Forderungen wie seine Heilsabsichten kundtun.¹⁾ Der Kontraktschluß mit

¹⁾ Vgl. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater² (1907) S. 161: „Wenn LXX בְּרִית auch da, wo die Vorstellung eines nicht nur den Verfügenden, sondern auch den, zu dessen Gunsten er verfügt, verpflichtenden Vertrags obwaltet, durch διαθήκη wiedergibt, so betrachtet sie diesen Vertrag eben unter dem Gesichtspunkt einer einseitigen Satzung und Verordnung des διατιθέμενος. Vgl. auch Schmitz, Die Opferan-

seinem Synergismus weicht dem Monergismus des selbstherrlichen Erlasses, durch den Gott seinen Willen den Menschen vorschreibt, gebietend oder Gaben zusichernd, als Gesetz oder Gnade. Es begreift sich leicht, daß bei dieser Differenz der Begriffe das Bestreben der Übersetzer, doch den Grundtext möglichst wortgetreu wiederzugeben, unerträgliche Spannungen zwischen Gedankeninhalt und sprachlichem Ausdruck in der LXX hervorgerufen hat. Es kann auch nicht wundernehmen, wenn der griechische Ausdruck zuweilen das, was der hebräische Text meinte, verdunkelt und entstellt hat. So hat z. B. die Wiedergabe von בְּרִית durch διαθήκη Ex 24, 8 [הָיָה דִם־הַבְּרִית אֲשֶׁר] בְּרִית יְהוָה עִמָּכֶם = ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς] die alte Vorstellung vom feierlichen Bundesschluß mit der Gottheit durch blutiges Opfer und Mahl (vgl. v. 5 ff.) zerstört. Der dort erzählte Vorgang erscheint nun — in einer dem israelitischen Denken fremden Gestalt — als ein Weiheakt anläßlich der Promulgation der Gottesverfügung vom Sinai. Andererseits hebt aber gerade der Begriff der διαθήκη das Wesentliche aus der religiösen בְּרִית-Vorstellung heraus, ohne den ihr anhaftenden inadäquaten Zug, daß sie Gott in Formen des menschlichen Rechtslebens handeln läßt.¹⁾ Das zeigt sich, um ein für das Neue Testament besonders wichtiges Beispiel zu nennen, an Jer 31 (38), 31—34 [vgl. 32 (39), 40], wo infolge der Einsetzung von διαθήκη für בְּרִית der eigent-

schauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T.s (1910) S. 210.

¹⁾ Vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus I (1880), 163 A. 48: „Wenn die LXX . . . die jüdische Vorstellung des Bundes mit διαθήκη zum Ausdrucke bringen, so denken sie in rein theistischer Anschauung den Bund nicht als eine Einigung zweier Willen, sondern als eine Anordnung des einen göttlichen Willens als des allein bestimmenden“ und Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 6 (1903) S. 175: „Wenn בְּרִית irgendwie Vertrag bedeutet . . ., dann ist διαθήκη nicht wörtliche Übersetzung, sondern ein der Weltreligion entgegenstrebender Ersatz: die Bibel, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als διαθήκη Gottes auffaßt, steht doch auf einer höheren Warte, auf der Warte des Paulus und Augustinus, als die Bibel, die Gott Kontrakte schließen läßt.“

liche Gehalt der Weissagung im griechischen Text reiner zutage tritt als im hebräischen. Die „neue (Gottes-)Verfügung“ ist für das Große, das der Prophet hier verheißt — eine neue Grundlage für das ganze religiös-sittliche Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, bestehend in Verinnerlichung des heiligen Gotteswillens, Sündenvergebung und ungetrübter Gottesgemeinschaft — ein entsprechenderer Ausdruck als der „neue Bund“. Er lehrt die Religion der Heilszeit, auf die Jeremias Blick gerichtet ist, als freie Gabe Gottes begreifen, als Kundgebung seines Heilswillens, als Gnadenoffenbarung, der Israel nur empfangend gegenübersteht. Und wenn die LXX Jes 42, 6 (vgl. 49, 8) das Prädikat für den Knecht Jahwes עַם בְּרִית mit διαθήκη γένους wiedergibt, so stellt sie damit, frei von allem Anthropomorphismus, den ersehnten Retter Israels hin als Gottes Gnadenerlaß an sein Volk in verkörperter Gestalt, als den Verkündiger seines Erlösungswillens, als den persönlichen Träger der großen Heilsoffenbarung der Zukunft.

Verfügung, Willenskundgebung Gottes, sich offenbarender, Religion stiftender Gotteswille — das ist der religiöse Begriff der διαθήκη in der LXX.¹⁾ Daß er den ihm zugrunde liegenden hebräischen Begriff umgeformt und doch vertieft wiedergegeben hat, haben wir gesehen. Das Problem, wie es überhaupt zu der Einsetzung von διαθήκη für בְּרִית gekommen ist, ob dadurch, daß בְּרִית den Übersetzern in einer ähnlichen Zweiheit der Bedeutungen geläufig war wie das griechische Wort [„Verfügung“ und „Vertrag“, „Bund“], muß unentschieden bleiben. Ebenso entzieht sich die Frage, inwieweit die Übersetzer die Umformung der בְּרִית-Idee bewußt und überlegt vollzogen haben, unserem Urteil. Trotz aller grammatischen und stilistischen Ungeheuerlichkeiten, die sie in ihrem Übersetzungsgriechisch sich leisten, ist ihnen hier, wo es sich um Sprachgefühl und lebendiges Verständnis für die Begriffswelt der israelitischen Religion handelt, ein planvolles Verfahren schon zuzutrauen.

¹⁾ Im Prinzip urteilt ebenso Schmitz a. a. O. S. 210, aber seine Formel für διαθήκη in der spezifisch religiösen Bedeutung: „göttliche Gnadenveranstaltung mit Verheißungen (und Verpflichtungen)“ ist nicht glücklich.

Jedenfalls ist der Schritt von כְּרִית zu διαθήκη ein höchst bedeutender Vorgang in der Entwicklungsgeschichte der biblischen Begriffe, dessen Folgen auf dem neutestamentlichen Gebiet handgreiflich in die Erscheinung treten.

Anhang: διαθήκη bei Philo.

Das bedeutendste Denkmal jüdisch-hellenistischer Literatur nach der LXX sind die Werke Philos von Alexandria. Da von ihnen zweifellos Wirkungen auf das neutestamentliche Schrifttum ausgegangen sind, so liegt die Möglichkeit vor, daß auch zwischen dem Gebrauch des Wortes und der Fassung des Begriffes διαθήκη hier und dort Beziehungen bestehen. Daher ist eine kurze Orientierung über den Ausdruck bei Philo für uns unumgänglich.¹⁾

Philo hat, wie er de mutatione nominum c. 6 [ed. Cohn-Wendland III p. 166 § 53] erwähnt, in einer besonderen Schrift *περὶ διαθηκῶν* gehandelt. Diese Schrift, die wahrscheinlich über sein Verständnis des Terminus volle Aufklärung gegeben hätte, ist leider verloren gegangen. In der uns erhaltenen philonischen Literatur kommt, so weit ich sehe, διαθήκη nur in Zitaten aus dem Alten Testament oder in unmittelbarem Zusammenhang mit solchen vor. Dabei liegt der Text der LXX zugrunde mit geringfügigen Abweichungen. Stellen wie *quis rerum divinarum heres sit* c. 62 (I. c. III, 71 § 313) = Gen 15, 18; *legum allegoriarum lib. III c. 28* (I, 132 § 85) = Gen 17, 19; *de mutatione nominum c. 45* (III, 202 § 263) = Gen 17, 21 geben über den Sinn, den Philo mit διαθήκη verbindet, keine Auskunft. Andere, wie *de sacrificiis Abelis et Caini* c. 14 (I, 225 § 57), wo es nach Anführung von Dt 9, 5 heißt: διαθήκη δ' ἐστὶ θεοῦ συμβολικῶς αἱ χάριτες αὐτοῦ, θεμῆς δὲ οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι, ὥσθ' ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγενήτου δωρεαὶ πᾶσαι; quod deterius potiori insidiari soleat c. 19 (I, 274 § 68): οὐκοῦν οὐ καὶ λόγων καὶ διαθήκης θεοῦ φύλαξ ὁ ἀστείος ἐστίν, ἐναργῶς παρίσταναι (im Anschluß

¹⁾ Vgl. dazu Riggenbach S. 311 ff. Ich zitiere den griechischen Philo-Text, so weit möglich, nach der großen Ausgabe von Cohn und Wendland (bis jetzt 5 Bände, Berlin 1896—1906), sonst nach Mangey (1742).

an Dt 33, 9); de somniis lib. II c. 33 (III, 294 § 223 f.): αὐτίκα γέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δ' ἐστὶ καὶ λόγος τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος — ὡς ἂν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἰδρύνεσθαι παρίως φησίν, ἐπειδὴν λέγει τῷ Νῶε: „στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς σέ“ (Gen 9, 11). παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα, ἐν μὲν ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς. ἐμὲ γὰρ ἐμοὶ δεδῶρηται καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ. τὸ γὰρ „στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς σέ“ ἴσον ἐστὶ τῷ „σοὶ δωρήσομαι“; vgl. c. 36 (ibid. p. 296 § 237); τὸν τοῦ ὄντος λόγον, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε¹⁾ erwecken den Eindruck, als ob der religiöse διαθήκη-Begriff der LXX auch der Philos ist: Verfügung, Kundgebung des göttlichen Willens, des gebietenden, vor allem aber des schenkenden, gnädigen Gotteswillens. συμβολικῶς ist dem Allegoristen Philo die διαθήκη Gottes gleichbedeutend mit seinen Gnadenerweisungen. Dafür, daß er διαθήκη als „einseitige Verfügung“ versteht, gibt indirekt Zeugnis, wenn echt philonisch und authentisch überliefert, auch das Fragment (wohl aus den quaestiones in Genesin), das Mangey II, 676 mitteilt (zu Gen 26, 28): αὗται αἱ συνθήκαι ἃς ἐποίησαν μὴ ἀναιρηθῆναι, καθάπερ καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη, τοὺς Φιλισταίους ὕστερον παρὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν. Für „Vertrag“, „Bund“ braucht Philo διαθήκη nie.²⁾ Es gibt schwerlich einen Autor, der das Moment der absoluten Einseitigkeit der Willensäußerung an διαθήκη als religiösem Begriff schärfer hervorgehoben hat als er. Aber in der allgemeinen Bedeutung „Verfügung“ erschöpft sich ihm der Begriff nicht. Wenn er de mutatione nominum c. 6 (III, 166 § 51—53) sagt: τῷ δὲ ἡρημένῳ ζῆν τὸν τρόπον τοῦτον καὶ κληρὸν κατὰ διαθήκας ἀπολείπειν ὁμολογεῖ τὸν ἀρμόζοντα δοῦναι μὲν θεῷ, λαβεῖν δὲ σοφῷ. φησὶ γάρ: „θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου“ (Gen 17, 2). διαθήκαι δὲ ἐπ' ὠφελείᾳ γράφονται τῶν δωρεᾶς ἀξίων, ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος, ἣν μέσῃν ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὁρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβά-

¹⁾ Vgl. noch das Fragment (wahrscheinlich aus quaest. in Gen.) bei Mangey II, 675 (z. Gen 17, 14): οὐκ ἐπειδὴ τὸ ἔργον τῆς περιτομῆς ἀναγκαῖον, ἀλλ' ὅτι ἡ διαθήκη ἀθετεῖται, τοῦ σημείου δι' οὗ γνωρίζεται ἡ πληροῦμένον.

²⁾ Gegen Hatch, Essays in biblical Greek p. 48.

νοντος. ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας τοῦτο ἐστὶ, μὴ εἶναι θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα, so bestätigt das unsere Beobachtung, daß διαθήκη für Philo durchaus den Charakter der Verfügung als einer einseitig (von Gott her) erfolgenden Willensaktion hat, zeigt aber zugleich [vgl. bes. κληρον κατὰ διαθήκας ἀπολείπειν (s. dazu Isaëus 11 (Hagn.) 9, auch Plutarch, Agis 5), διαθήκαι γράφονται und den eine allgemeine Regel aussprechenden Satz διαθήκαι ἐπ' ὠφελείᾳ γράφονται τῶν δωρεᾶς ἀξίων], daß er dabei speziell an „Erbverfügung“, „Testament“ denkt. Die διαθήκη Gottes, von der Gen 17, 2 handelt, wird einem menschlichen Testamente (διαθήκη bzw. διαθήκαι) gleichgestellt. Die weitere, spezifisch biblische Bedeutung des Wortes gleitet hinüber in die engere, vulgäre. de mutatione nominum c. 8 (III, 167 § 57—59): ἐνηκεῖ (sc. Gott) τε καὶ λόγου μεταδίδωσι φράσκων· „καὶ γὰρ, ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ“ (Gen 17, 4). τοῦτο δὲ τοιοῦτον ὑποβάλλει νοῦν· εἶδη μὲν διαθήκης ἐστὶ πάμπολλα χάριτας καὶ δωρεᾶς τοῖς ἀξίοις ἀπονέμοντα, τὸ δ' ἀνώτατον γένος διαθηκῶν αὐτὸς ἐγὼ εἰμι. δείξας γὰρ ἑαυτόν, ὡς ἐνὴν δειχθῆναι τὸν ἄδεικτον, διὰ τοῦ φάναι „καὶ γὰρ“ ἐπιλέγει· „ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου“· ἡ πασῶν χαρίτων ἀρχὴ τε καὶ πηγὴ αὐτός εἰμι ἐγὼ. τοῖς μὲν γὰρ δι' ἐτέρων τὰς εὐεργεσίας εἶωθε προτείνειν ὁ θεός, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, ἡλίου, σελήνης, οὐρανοῦ, δυνάμεων ἄλλων ἀσωμάτων, τοῖς δὲ δι' ἑαυτοῦ μόνου, κληρον ἀποφύνας τῶν λαμβανόντων ἑαυτόν käme man mit der allgemeinen Fassung von διαθήκη aus, wenn nicht am Schlusse sehr wahrscheinlich die Vorstellung des Erbes (κληρον) auftauchte und dem mehrmaligen διαθήκη im vorhergehenden die spezielle Färbung als „Erbverfügung“ gäbe. Und die nur armenisch erhaltene Stelle quaestiones in Genesin III, 60, z. Gen 17, 21 [Philonis Judaei Paralipomena Armena . . . in Lat. transl. per J. B. Aucher (Venetiis. 1826) p. 234 sq.]: quemadmodum in hominum testamentis quidam inscribuntur heredes et aliqui donis digni adscribuntur, quae heredibus accipiunt; sic et in divino testamento heres inscribitur ille, qui ex natura probus est discipulus dei, perfectis decoratus virtutibus: qui vero per auditum introducitur ac subiicitur legi sapientiae, participatque disciplinam encyclicam heres minime est, sed dona accipit gratis concessa ist, wie immer auch der griechische Text gelautet haben mag, ein

schwerwiegendes Argument dafür, daß Philo den religiösen Begriff *διαθήκη* der LXX = „Testament“ verstanden und selbst auch in diesem Sinne von der *διαθήκη* Gottes gesprochen hat. Ob immer und überall, ist damit aber nicht bewiesen. Besonders angesichts der breiten Ausführung über die *διαθήκη* Gottes de somniis l. II c. 33 (oben S. 35), in der nichts auf den Testamentsgedanken, dagegen Verschiedenes direkt auf die Idee der Verfügung, der gnädigen Willenskundgebung Gottes führt [Gleichsetzung der *διαθήκη* mit τὸ δίκαιον, mit dem λόγος τῶν ὄντων und dem νόμος, die Art des δωρεῖσθαι], kann ich Riggenbachs apodiktischem Urteil: „*διαθήκη* bedeutet für Philo Sprachgefühl Testament und nichts anderes“ (S. 313) nicht zustimmen. Der religiöse Begriff der „Verfügung“ aus seiner griechischen Bibel und der Gedanke des „Testaments“ aus der Sprache des täglichen Lebens ringen bei ihm, wenn er von *διαθήκη* spricht, um ihr Recht. Wo die Spezialisierung der Bedeutung durchgeführt ist, ist der Text der LXX vergewaltigt, vgl. de mutatione nominum c. 6 und 8 (oben S. 35f. und 36).

3. Kapitel.

διαθήκη im Neuen Testament.

Die sprachgeschichtlichen und begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen für das Verständnis von *διαθήκη* im Neuen Testament sind mit den Resultaten von Kap. 1 und 2 gegeben. Wir treten jetzt in die Untersuchung des neutestamentlichen Gebrauchs des Wortes selbst ein. Der Gang, den sie zu nehmen hat, ergibt sich ohne weiteres. Wir haben die sämtlichen — 30 (bzw. 33) — Stellen des Neuen Testaments, an denen *διαθήκη* begegnet, durchzuprüfen und unter ständiger Berücksichtigung des außerneutestamentlichen Sprachgebrauchs auf exegetischem Wege die jeweils vorliegende Bedeutung zu ermitteln. Dabei wird sich ungesucht herausstellen, wieweit der neutestamentliche Gebrauch des Wortes sich deckt mit dem allgemein griechischen, und wieweit er bestimmt ist durch

die besondere Prägung, die *διαθήκη* durch die LXX erhalten hat. Für die Reihenfolge, in der die Stellen, gruppenweise zusammengeordnet, zur Sprache kommen, soll im allgemeinen die Chronologie der neutestamentlichen Schriftsteller maßgebend sein.

1. *διαθήκη* bei Paulus.

Wir gehen aus von **Ga 3, 15. 17.**

In seinem gegen die Judaisten gerichteten Nachweis, daß das Heil nicht aus Gesetz, sondern aus Glauben kommt (3, 1 ff.), beginnt Paulus mit 3, 15 einen neuen Beweisgang, durch den er die Unverbrüchlichkeit der Abraham gegebenen Verheißung zeigen will.¹⁾ „Brüder, um an menschliche Verhältnisse zu erinnern — selbst eines Menschen rechtskräftig gewordene *διαθήκη* stößt niemand um oder versieht sie mit Zusätzen. Nun sind die Verheißungen dem Abraham zugesagt worden und seinem Samen . . . und das ist Christus. Was ich meine, ist dies: eine von vornherein von Gott rechtskräftig gemachte *διαθήκη* setzt das nach 430 Jahren aufgekommene Gesetz (subj.!) nicht außer Kraft, mit dem Ziel und Erfolg, die Verheißung aufzuheben. Denn wenn auf Grund des Gesetzes das Erben geschieht, so geschieht es nicht mehr auf Grund der Verheißung; dem Abraham hat sich aber Gott durch Verheißung gnädig erwiesen“ (3, 15. 17f.).²⁾ Hier geht aus

¹⁾ Vgl. zum folgenden besonders Meyer-Sieffert⁹ und Zahn z. St. (S. 161 ff.). Über die juristischen Ausdrücke in Ga 3, 15 ff. haben speziell gehandelt Ball, St. Paul and the Roman Law, The contemporary review 60 (1891), 286 ff.; Halmel, Über römisches Recht im Galaterbrief (1895) S. 3 ff.; Ramsay, A historical commentary on the epistle to the Galatians, in: The Expositor V, 8 (1898), 299 ff. 321 ff.; Sieffert, Das Recht im N. T. (1900) S. 17 f.; Schmiedel, Art. „Galatia“ § 21, Encyclopaedia Biblica II (1901), 1608 ff.; Conrat (Cohn), Das Erbrecht im Galaterbrief, ZNW 5 (1904), 204 ff. Vgl. noch Massie, Art. „Testament“ in: Hastings, Dictionary of the Bible IV (1902), 720 f.

²⁾ ἀδελφοί, κατὰ ἀνθρώπων λέγω. ὁμως ἀνθρώπου κεκρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι κατὰ σπέρματι αὐτοῦ . . . ὅς ἐστιν Χριστός. τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεῖ κρωμένην ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονώς νόμος οὐκ ἀκυροῦ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν. εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ Θεός.

dem Zusammenhang mit Sicherheit hervor, was Paulus mit *διαθήκη* meint. Die Eingangsworte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* besagen, daß er jetzt nicht nach Maßgabe eines aus Offenbarung stammenden Wissens und einer durch sie bestimmten Weise, zu denken, über die heilsgeschichtlichen Probleme, die ihn beschäftigen, reden will, sondern „nach Menschenart“, dem Wissen und der Art, zu denken, entsprechend, die dem natürlichen Verstand des Menschen eigentümlich sind. D. h. Paulus will die hohen, göttlichen Dinge seinen Lesern verständlich machen, indem er menschliche Verhältnisse, Dinge des in jedermanns Gesichtskreis liegenden Alltagslebens zum Vergleich heranzieht.¹⁾ Naturgemäß verläßt er damit auch den Bereich der religiösen oder theologischen Terminologie und greift zu Ausdrücken aus dem Lebensgebiet, von dem er den Vergleich hernimmt. Dies Gebiet ist in dem vorliegenden Falle das Recht [vgl. die juristischen Ausdrücke *κυρῶν, ἀκυρῶν, ἀθετεῖν, ἐπιδιατάσσεσθαι*, weitere in 4, 1 ff.], und zwar, wie durch die Einführung des Begriffs *κληρονομία* (v. 18, vgl. *κληρονόμος* v. 29; 4, 1. 7) in die Kette der juristischen Termini zweifellos wird, das Erbrecht. Dann kann aber auch *διαθήκη* nichts anderes sein als ein erbrechtlicher Begriff; es bedeutet hier weder „Vertrag, Bund“²⁾ noch „Ver-

¹⁾ Vgl. u. a. Chrysostomus z. St. [Joh. Chr. i Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum IV (Oxonii. 1852), 60]: *τί ἐστι „κατὰ ἄνθρωπον λέγω“; ἔξ ἀνθρωπίνων παραδειγμάτων. ἐπεὶ γὰρ καὶ ἀπὸ γραφῶν, καὶ ἀπὸ τῶν παρ’ αὐτοῖς γινομένων θανάτων, καὶ ἀφ’ ὧν ὁ Χριστὸς ἔπαθε, τὸν λόγον συνέστησε, καὶ ἀπὸ τοῦ πατριάρχου, καὶ εἰς τὴν κοινὴν λουπὸν ἐμβαίνει συνήθειαν*, s. auch z. Hbr 9, 15 ff. [l. c. VII (1862), 194]; Ambrosiaster z. St. [MSL 17, 375]: „fratres, secundum hominem dico“, hoc dicit, quia exemplo humanae causae commendare vult rationem divinae promissionis; Oekumenius z. St. [MSG 118, 1125]: *τὸ „κατὰ ἄνθρωπον“ ἀντὶ τοῦ „κατὰ ἀνθρώπινον λόγον καὶ παράδειγμα“*; ähnlich auch Theophylakt z. St. (MSG 124, 989).

²⁾ So nach Älteren noch Hilgenfeld, Meyer⁵, Lightfoot z. St.; H. Ewald, Die Bücher des Neuen Bundes III, 1 (1857) S. 79; Philippi z. v. 17 u. a. Gegen diese Bedeutung von *διαθήκη* sprechen hier entschieden der Singular *ἀνθρώπου* und das *ἐπιδιατάσσεται* v. 15, Angaben, die nur zu einer einseitigen Verfügung passen; zwischen einem Vertrage und Gottes Verheißung an Abraham ließe sich auch der von Paulus beabsichtigte Vergleich gar nicht anstellen, da es einen rechtskräftigen Vertrag von absoluter Unumstößlichkeit nicht gibt. Vgl. Meyer-Sieffert⁹ z. St. und Zahn S. 162 A. 16.

fügung, Stiftung, Willenserklärung gemeinhin“,¹⁾ sondern steht in seiner in der gesamten Gräzität gebräuchlichsten Bedeutung „Testament, letztwillige Verfügung“, bzw. „Urkunde über letztwillige Verfügung“. ²⁾ Paulus vergleicht Gottes Verheißung an Abraham mit einem menschlichen Testament. Wenn sogar das rechtskräftig gewordene Testament eines Menschen von niemand mehr umgestoßen oder durch Zusätze verändert werden kann, wie viel weniger kann das von Gott von vornherein rechtskräftig gemachte „Testament“, die Abrahamverheißung, von dem viel später gekommenen Gesetz außer Kraft gesetzt werden! So unverbrüchlich, unwiderruflich und unabänderlich fest ein rechtskräftiges Testament ist, so unverbrüchlich, unwiderruflich und unabänderlich fest ist Gottes von vornherein mit der Rechtskraft eines Testaments ausgestattete Verheißung. Auf dies Moment der Unverbrüchlichkeit usw. kommt es dem Paulus an, und nur in ihm liegt der Vergleichungspunkt zwischen dem menschlichen Testament und der göttlichen Verheißung. Jede weitere Ausdeutung der Idee vom Testamente Gottes wird dadurch verwehrt, daß ein Testament erst durch den Tod des Erblassers rechtskräftig und unwiderruflich wird,³⁾ was von Gottes Testamente natürlich nicht gilt, da Gott nicht stirbt. Paulus leitet auch die Rechtskraft der διαθήκη Gottes von etwas ganz anderem her

¹⁾ So u. a. Grotius, *Annotationes in N. T.* II (1646), 527 sq.; Winer, *Usteri*, *Hofmann z. St.*; *Philippi z. v.* 15; *Holsten*, *Das Evangelium des Paulus I* (1880), 98f. und *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus* (1868) S. 293ff.; *Lipsius*, *Zöckler z. St.*, zuletzt *Bousset z. St.*, in: *J. Weiß*, *Die Schriften des Neuen Testaments*² (1908) II, 53. Aber nicht für jede rechtskräftig gemachte Verfügung trifft es zu, daß sie unumstößlich und unabänderlich ist, und das ist der Nerv der Analogie hier. Der Grund, dessentwegen διαθήκη die allgemeine Bedeutung „Verfügung“ o. dgl. haben soll, daß die Bedeutung „Erbverfügung, Testament“, konsequent angewandt, an unserer Stelle ins Absurde führt, ist falsch; der eine Vergleichungspunkt wird verkannt, auf den alles ankommt, und über den hinaus auch hier ruhig das simile claudicat gelten kann. Daß Paulus, wie sich zeigen wird, in seinem religiösen Denken mit διαθήκη andere Vorstellungen verbindet als hier, darf nicht verwundern, bezeichnet er doch selbst die Bildrede von der διαθήκη als ein κατὰ ἀνθρώπων εἰρημέρον.

²⁾ So neuerdings allgemein, vgl. besonders *Zahn z. St.*

³⁾ Unklar *Meyer-Sieffert*⁹: „Die Erbstiftung wird rechtskräftig durch die definitive und förmliche Verfügung des Vermächtnisses.“

als von dem Tode des Testators [vgl. *διαθήκην προκεκυρωμένην* und dazu Gen 17, 7 vgl. 22, 16 ff.], wie er sich denn überhaupt der Ungleichheit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Testament abgesehen von dem tertium comparationis voll eingedenk zeigt.¹⁾ Die Art, wie Paulus an dieser Stelle das Bild des Testaments für die göttliche Heilsverheißung braucht, erweckt durchaus den Eindruck einer eigenen Konzeption des Apostels; davon, daß *διαθήκη* = „Testament“ ein gangbares Stück der religiösen Bildersprache des Urchristentums gewesen sei, ist keine Spur zu entdecken. Wenn Paulus aber hier ein Rechtsverhältnis in Analogie stellt zur heilsgeschichtlichen Gottesordnung, so darf man doch dafür bei ihm besondere Rücksichtnahme auf irgendein bestimmtes positives Recht nicht voraussetzen, weder auf das jüdisch-rabbinische noch auf das griechische²⁾ noch auf gewisse Einzelbestimmungen des römischen Erbrechts:³⁾ er greift zurück auf die Jurisprudenz des täglichen Lebens, auf die allereinfachsten Grundvorstellungen von Testament und Erbschaft, die im Orient zu seiner Zeit überall wesentlich dieselben waren und durch das immer mehr sich durchsetzende römische Reichsrecht vollends in Einklang gebracht wurden.⁴⁾ Eine spezielle Beziehung auf galatisches Sonderrecht anzu-

¹⁾ Vgl. noch Chrysostomus z. St. (ed. cit. p. 61 sq.): ἐπειδὴ δὲ τὸ παράδειγμα ἅπαν οὐκ ἴσχυεν ἐλκύσαι πρὸς τὸ ἐποκείμενον, καὶ διὰ τοῦτο προεῖπε: „κατὰ ἀνθρώπων λόγῳ“ und neuerdings Zahn S. 162f. und 170f. Nicht über „Schiefheit des Bildes“ (vgl. Lietzmann z. St.), sondern über Schiefheit der Betrachtungsweise bei manchen seiner wissenschaftlichen Betrachter ist zu klagen.

²⁾ Nach Ramsay (l. c. p. 301 ff.) lebte in Galatien älteres griechisches Recht fort, in dem Erbverfügung und Adoption eng miteinander verknüpft waren: „The appointment of an heir was the adoption of a son, and was final and irrevocable in the Galatian territory. The testator, after adopting his heir, could not subsequently take away from him his share in the inheritance or impose new conditions on his succession“ (p. 301). Vgl. dagegen Zahn S. 164 Anm. 20, auch S. 163f. Anm. 18; über Adoption und Testament nach griechischem Recht vgl. Schulin, Das griechische Testament (Progr. Basel. 1882) S. 17 ff. 52f.; Norton p. 69 ff.; auch Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht (1891) S. 213 ff. 339f.

³⁾ Wie Ball l. c. p. 286 ff. und besonders Halmel a. a. O. S. 5 ff. wollen. Vgl. dagegen Dalmer und Meyer-Sieffert⁹ z. St.

⁴⁾ Vgl. Zahn S. 163.

nehmen, derart, daß die διαθήκη zugleich Adoptionsurkunde ist (vgl. S. 41 Anm. 2), verbieten aber auch innere Gründe: nach v. 16 ist der Erbe der Verheißung Christus, dieser aber ist nach paulinischer Anschauung Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, nicht Adoptivsohn wie die Christen (Ga 4, 4f.; Rö 8, 3. 15 ff. 29. 32; Eph 1, 5).¹⁾ Die Vorstellung der Adoption liegt Ga 3, 15 ff. fern und steht nirgends bei Paulus mit der des Testaments im Zusammenhang.²⁾ Dagegen trifft allerdings das Bild vom Testamente Gottes zusammen mit der Paulus sehr geläufigen Darstellung des christlichen Heilsgutes unter dem Bilde des Erbes und der Christen als Empfänger dieses Gutes unter dem Bilde der Erben [s. v. 18. 29; 4, 7; Eph 1, 14. 18; 5, 5; Kol 3, 24; Rö 8, 17; Tit 3, 7; vgl. Eph 3, 6; 1 Ko 15, 50 u. ö.]. Aber hier handelt es sich um eine schon durch das griechische Alte Testament angebahnte Vorstellung, die nicht erst durch die Rechtsverhältnisse der Zeit und Umgebung des Paulus geweckt zu werden brauchte; wenn Paulus auch an der überkommenen religiösen Vorstellung der κληρονομία (vgl. κληρονομεῖν, κληρονόμος) das Moment des Erbbesitzes mehr in den Vordergrund rückt, er gibt damit doch nur einer überlieferten Idee, mit der er sich wohlvertraut zeigt (vgl. 1 Ko 6, 9f.; 15, 50; Ga 5, 21; auch Eph 5, 5; Kol 3, 24), eine andere Wendung (vgl. w. u., zu Hbr 9, 15), er prägt kein neues Bild. Die Metapher „Testament Gottes“ hingegen ist von Paulus ad hoc gebildet und als reine Bildwendung durch das κατὰ ἑνθροπὸν λέγω ausdrücklich gekennzeichnet.

Der Ertrag der Untersuchung von Ga 3, 15 ff. für unsere Zwecke ist der: Paulus gebraucht hier in einer bewußt bildlichen Wendung διαθήκη in dem Sinne von „Testament“, in voller Übereinstimmung mit dem allgemein griechischen Sprachgebrauch.

¹⁾ Vgl. Zahn S. 164 Anm. 20, auch Conrat a. a. O. S. 212.

²⁾ Das Wort für Adoption, *νιοθεσία*, hat Paulus dem herrschenden Recht entnommen [vgl. Curtius, Paulus in Athen, Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1893, S. 930f.; Sieffert a. a. O. S. 17f.; Deißmann, Neue Bibelstudien (1897) S. 66f. und Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung (1910) S. 26], den Vorstellungsinhalt dafür gaben ihm das A. T. (vgl. 2 Ko 6, 18 mit 2 Sa 7, 14; Jer 31, 9; Jes 43, 6) und die Verkündigung Jesu von der Gotteskindschaft. Vgl. Feine, Theologie des N. T.s² (1911) S. 378.

Unter den übrigen 7 Stellen, an denen Paulus *διαθήκη* hat, ist eine ein alttestamentliches Zitat: **Rö 11, 27**. Um die Errettung Gesamtisraels [*πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, v. 26] der Art ihrer Verwirklichung nach zu charakterisieren,¹⁾ verweist Paulus auf Jes 59, 20f. und 27, 9; *ἦξει ἐκ Σιὼν ὁ ὀνό-μενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφελῶμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*. Die LXX hat *διαθήκη* hier ohne Zweifel in dem Sinne einer von Gott ausgehenden (Heils-)Verfügung gemeint [vgl. das *παρ' ἐμοῦ*²⁾ und den Inhalt der *διαθήκη* Jes 59, 21]. Es fragt sich, ob der Ausdruck bei Paulus diese Bedeutung behalten hat. Dafür spricht auch das *παρ' ἐμοῦ* und dann der Gedankenzusammenhang, in den Paulus durch freie Kombination der verwandten Stellen Jes 59, 21 und 27, 9³⁾ den Begriff *διαθήκη* hineingestellt hat. Bezieht sich nämlich *αὕτη* v. 27 auf den nachfolgenden, mit *ὅταν* eingeleiteten Nebensatz, was durch die beiden alttestamentlichen Stellen, die dem Apostel vorschweben, nahegelegt und durch den Zusammenhang geboten wird,⁴⁾ so er-

¹⁾ Vgl. Zahn z. St.

²⁾ Vgl. Hofmann z. Rö 11, 27; Kühner-Gerth, Ausführl. Grammatik der griechischen Sprache³ II, 1 (1898), 336f. und 510. Beispiele für ähnlichen Gebrauch von *παρά* c. gen. in den Papyri bei Kuhring, de praepositionum Graecarum in chartis Aegyptiis usu quaestiones selectae (Bonn, Diss. phil. 1906) p. 42 und Rossberg, de praepositionum Graecarum in chartis Aegyptiis Ptolemaeorum aetatis usu (Jena, Diss. phil. 1909) p. 14 und 51 sq., vgl. auch W. Schmidt, de Flavii Josephi elocutione observationes criticae, Jahrbücher für klassische Philologie, 20. Supplementband (1894) p. 393.

³⁾ Rö 11, 27^a ist = Jes 59, 21^a, Rö 11, 27^b entspricht Jes 27, 9^b: *ὅταν ἀφελῶμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν*; der hierzu gehörige Hauptsatz: *καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ* ist durch das *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη* aus Jes 59, 21^a ersetzt.

⁴⁾ Sowohl Jes 59, 21^a als auch Jes 27, 9^b haben die Paulus hier vorschwebenden Sätze ihre Beziehung im folgenden. Daß trotzdem *αὕτη* Rö 11, 27 auf das Vorhergehende geht, ist besonders von Hofmann und Zahn z. St. behauptet worden. Aber die Unmöglichkeit dieser Beziehung zeigt sich an den Erklärungsversuchen beider, von denen Hofmann im Zusammenhang mit einer fragwürdigen Betonung der Vorzeitigkeit des Inhalts des *ὅταν*-Satzes v. 27^b zu einer gekünstelten Differenzierung zwischen dem Sinne des *ἀποστρέψει κτλ.* v. 26^b und des *ἀφελῶμαι κτλ.* v. 27 greifen muß, während Zahn auf eine Tautologie der Gedanken von v. 26 und 27^b hinauskommt. Der Einwand, es sei sprachlich unmöglich, das

gibt sich als Inhalt des v. folgender Gedanke: darin besteht für sie die von Gott her ergehende *διαθήκη*, daß er ihre Sünden vergibt, d. h. mit der Vergebung ihrer Sünden wird für sie die *διαθήκη* Gottes zur Wirklichkeit. Dasselbe sagt Jes 27, 9^b (s. oben) von der *εὐλογία*, dem Segen Gottes. *διαθήκη* — Paulus übernimmt übrigens den Ausdruck wie einen bekannten Terminus, der der Erläuterung nicht bedarf¹⁾ — ist hier offenbar etwas, was ohne irgendwelches menschliche Zutun allein von Gott her kommt, eine freie Willensäußerung von ihm, eine Anordnung oder Verfügung, in der sein Wille, und zwar sein Heilswille, kund wird, und das so, daß die kundgewordene göttliche Anordnung eine bestimmte Ordnung der Dinge bei denen zur Folge hat, an die sie ergeht. Der Inhalt der Heilsverfügung ist an unserer Stelle die Sündenvergebung. Hier genügt es einstweilen festzustellen, daß Paulus Rö 11, 27 *διαθήκη* wie die LXX in dem allgemeinen Sinne von Verfügung versteht.²⁾

Rö 9, 4 nennt Paulus unter den vielen hohen Aus-

prädikative *αὐτή* als Hinweis auf den folgenden Satz *ὅταν κτλ.* zu fassen (Hofmann und Zahn z. St.), erledigt sich damit, daß Jes 27, 9 im LXX-Text die gleiche Konstruktion vorliegt; vgl. im übrigen Fritzsche z. St., dazu noch Kühner-Gerth a. a. O. II, 1, 659 (§ 469, 3d). „Das ist für sie die von mir herstammende *διαθήκη*, wenn ich ihre Sünden vergebe“ heißt s. v. a. „darin besteht . . . die δ., daß . . .“, vgl. Philippi z. St. Wenn hiergegen aber geltend gemacht wird: „Da *διαθήκη* eine Ordnung ist, welche bestimmt, wie das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke für die Zukunft beschaffen sein soll, so kann sie nicht darin bestehen, sondern nur darauf beruhen, daß etwas geschehen ist“ (Hofmann z. St.), so muß man erwidern: der Gedanke der Verwirklichung der *διαθήκη* Gottes, ihrer Umsetzung in die Tat ist allemal in v. 27^a ausgesprochen, worauf man auch *αὐτή* beziehen mag, unter dem Einfluß der erfüllt gedachten Verheißung ist der Gesichtspunkt verschoben. Nach alledem besteht gegen die syntaktische Verknüpfung von *αὐτή* mit dem *ὅταν*-Satz kein begründetes Bedenken.

¹⁾ Deutlich klingt Jer 31, 31 ff. hier an, ohne aber direkt zitiert zu sein (so nach Calvin u. a. noch wieder Ebrard z. St.), vgl. Philippi z. St. Höchstens könnte die Veränderung von *αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν* (Jes 27, 9) in *τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* bei Paulus geschehen sein unter dem Einfluß von Jer 31, 34: *ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι*.

²⁾ Cremer a. a. O. S. 1011 läßt *διαθήκη* hier „Testament“ bedeuten, ohne diese kontextwidrige Auffassung des Begriffes mit einem Worte zu rechtfertigen.

zeichnungen, deren das jüdische Volk in seiner Geschichte von Gott gewürdigt ist, auch αἱ διαθήκαι: ὡν ἡ νόμοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι¹⁾ καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Die Dinge, von denen Paulus hier spricht, gehören alle der alttestamentlichen Heilsgeschichte an, und die Begriffe, die er braucht, haben durchweg alttestamentliches Gepräge. So ist es von vornherein wahrscheinlich, daß auch der Ausdruck αἱ διαθήκαι sein Licht empfängt vom Alten Testamente her, von dem religiösen Begriff διαθήκη der LXX. Allerdings gebraucht die LXX da nirgends den Plural — aus dem einfachen Grunde, weil es sich im Alten Testament jeweils immer nur um eine διαθήκη handelt. Gilt es, mehrere von ihnen zusammen zu nennen, so tritt — wie Sap. Sal. 18, 22; Si 44, 11; 2 Mak 8, 15 zeigen — ganz von selbst der Plural auf.²⁾ Danach sind die διαθήκαι an unserer Stelle die Verfügungen oder Kundgebungen (sc. Gottes), d. h. die göttlichen Willensäußerungen gebietenden und verheißenden Inhalts, die nach dem Alten Testament die Marksteine der Geschichte und Vorgeschichte des Volkes Israel gebildet haben, vor allen Dingen die Kundgebung an Abraham (Gen 15 u. 17) und die an Mose auf dem Sinai (Ex 20 ff.).³⁾ Der

¹⁾ Hierfür lesen BDEFG, Cyprian, testimon. II, 6 (ed. Hartel I, 70) u. a. ἡ διαθήκη. Die Lesart ist aber jedenfalls sekundär: durch Angleichung an die Singulare vorher und nachher entstanden. Bem., daß durch DG auch ἡ ἐπαγγελία statt αἱ ἐπαγγελίαι bezeugt ist.

²⁾ Vgl. auch Harleß z. Eph 2, 12. Den Singular דבריהם hat in einer ähnlichen Aufzählung heilsgeschichtlicher Prärogativen Israels die syrische Baruchapokalypse 84, 8, vgl. Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum bibliothecae Ambrosianae V, 2 [ed. Ceriani (1871)] p. 176.

³⁾ Daneben kommen etwa noch die Kundgebungen an Noah (Gen 6, 18; 9, 9 ff.) und David (2 Sa 7, 8 ff., vgl. Jes 55, 3; Si 45, 25) in Betracht. Vgl. auch Klemens Al., Stromata V, 6 § 34, 4 (GCS VII, 2, 348): ἀγίας μὲν τετραδὸς διαθηκῶν παλαιῶν, womit aber wohl die διαθήκαι an Adam, Noah, Abraham und Moses gemeint sind; weitergehend Irenaeus, adv. haereses III, 11, 8 (ed. Stieren I, 472): τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι, . . . [1. zur Zeit Noahs, 2. zur Zeit Abrahams], τρίτη δὲ ἡ νομοθεσία ἐπὶ τοῦ Μωυσέως. τετάρτη δὲ ἡ τοῦ εὐαγγελίου, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; Klemens Al., Stromata VII, 17 § 107, 5 (l. c. 3, 76): κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις und VI, 12 § 106, 3 (ibid. 2, 485): μία μὲν γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα, κατὰ διαφόρους

Ausdruck wird aber in seiner Allgemeinheit zu belassen und weder wegen des unmittelbar folgenden Begriffs *νομοθεσία* nach der Seite der fordernden Verfügung noch wegen der am Schlusse des v. genannten *ἐπαγγελίαι* nach der Seite der Heil verheißenden Willenskundgebung enger zu fassen sein.¹⁾ αἱ διαθήκαι — das ist hier einer von den Ruhmestiteln aus der großen Vergangenheit des jüdischen Volkes; die Geschichte dieses Volkes hat eine Reihe von gewaltigen Willenskundgebungen Gottes aufzuweisen, die das Verhältnis zwischen Gott und ihm ganz einzigartig bestimmt haben. Nach dem alttestamentlichen Grundtext waren es „Bundschließungen“, aber diese Vorstellung hat sich, wie oben gezeigt, bei der Übersetzung von כְּרִית durch διαθήκη in die von „Verfügungen, Willenskundgebungen“ umgewandelt, und nichts deutet darauf, daß die alte Vorstellung hier bei Paulus noch mitspricht oder wieder durchbricht.²⁾ Cremers Versuch, αἱ διαθήκαι =

γενεάς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόξαν ὑποληφθεῖσα. Verfehlte ältere Deutungen der διαθήκαι hier waren die auf die zwei διαθήκαι in Jer 31, 31 ff. (so u. a. J. Chr. Wolf, *Curae philologicae et criticae* z. St.) und die auf den Dekalog [διαθήκαι für διαθήκη, vgl. Rosenmüller, *dissertatio de vocabuli διαθήκη in libris N. T. vario usu* (Erlangae. 1778), in: *Commentationes theologiae*, ed. Velthusen-Kuinoel-Ruperti II (1795) p. 209 sq.] oder die Gesetzestafeln [so z. B. Grotius, *Annotationes in N. T.* II (1646), 269; Semler, *Paraphrasis ep. ad Rom.* (1769) p. 113; Schleusner, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in N. T.* I² (1801), 570], welche wohl als *πλάκες τῆς διαθήκης* (Dt 9, 9. 11; 1 Kg 8, 9; Hbr 9, 4) bezeichnet werden, jedoch niemals als διαθήκαι. Vgl. dagegen Fritzsche z. St.

¹⁾ Jedes der 6 durch καὶ untereinander verbundenen Subjekte von v. 4^b will als eine in sich geschlossene Größe, als ein selbständiges Datum aus der Geschichte der Großtaten Gottes an Israel genommen sein. Gruppierungen wie die, daß αἱ διαθήκαι und ἡ νομοθεσία als zweites Paar der immer paarweise zusammengeordneten Substantiva zusammengehören (Bengel und Tholuck z. St.), daß αἱ διαθήκαι und αἱ ἐπαγγελίαι, die einzigen pluralischen Ausdrücke in der Reihe, per chiasmum miteinander korrespondieren (vgl. auch Bengel, Tholuck u. a.), oder daß αἱ διαθήκαι der Oberbegriff ist für die 3 folgenden, die ihn nach zwei Seiten hin [νομοθεσία und λατρεία — ἐπαγγελίαι] entfalten, sind als Künsteleien abzuweisen, die schlecht stimmen zu der natürlichen Lebhaftigkeit, ja Leidenschaftlichkeit, in der Paulus hier spricht. Auch eine geschichtliche Anordnung der Aufzählung annehmen [vgl. H. Ewald, *Die Sendschreiben des Apostels Paulus* (1857) S. 398, Tholuck z. St. u. a.] heißt konstruieren.

²⁾ Dies gegen die herkömmliche Auffassung der διαθήκαι, die seltsamerweise auch bei Hofmann (z. St.) anklingt — er spricht von dem Volk,

„Testament“, d. h. hier s. v. a. „die festgelegte, versiegelte Verheißung“ zu deuten (a. a. O. S. 1011), läßt sich exegetisch nicht durchführen.¹⁾

Mit Rö 9, 4 berührt sich Eph 2, 12. Der Besitz der διαθήκαι gehört nach Rö 9, 4 zu den besonderen, heilsgeschichtlich vermittelten Vorzügen, die der geborene Jude genießt. Im Gegensatz dazu sind nach Eph 2, 12 die Heiden bzw. waren die Heidenchristen in ihrer vorchristlichen Zeit ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, d. h. sie stehen den διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας fremd gegenüber, sie haben nichts mit ihnen zu tun.²⁾ Durch den charakterisierenden Genitiv τῆς ἐπαγγελίας sind die διαθήκαι als solche bezeichnet, die die Verheißung κατ' ἐξοχὴν, d. h. die Heilsverheißung (wie 3, 6; Ga 3, 29 u. ö.),³⁾ zum Inhalt haben. διαθήκαι hier als „Bundschließungen“ zu verstehen, verbietet der von der LXX geprägte und von Paulus, wie Rö 11, 27 und 9, 4 zeigen, übernommene religiöse Begriff διαθήκη. Eher ließe sich an ein „Testament“ mit verheißendem Inhalt denken; aber der Gesichtspunkt des „letzten Willens“ paßt nicht in den Zusammenhang.⁴⁾ Mit den διαθήκαι

mit dem Gott, „in den Tagen Abrahams zuerst, in den Tagen Moses hernach, eine Lebensgemeinschaft eingegangen hat, sein Gott sein und es zu seiner Gemeinde haben zu wollen“ —, während er sonst die Wiedergabe von διαθήκη durch „Bund“ u. dgl. aufs entschiedenste bekämpft.

¹⁾ Gesetzt den Fall, der Plural αἱ διαθήκαι stände wirklich wie in der außerbiblischen Gräzität für „das Testament“, so ist doch der Übergang zu der von Cremer aufgestellten (keineswegs durchsichtigen) Bedeutung nicht ohne weiteres gegeben. Und was soll dann neben der „festgelegten, versiegelten Verheißung“ in der sonst von Wiederholungen freien Aufzählung noch das letzte Glied, αἱ ἐπαγγελίαι? Für die Bedeutung „Testament“, die auch Dibelius, Abendmahl S. 86 hier für wahrscheinlich hält, ist jedenfalls auch aus dem ersten Gliede in der Reihe, ἡ νόθευσις, kein Kapital zu schlagen, vgl. oben S. 42.

²⁾ Vgl. Meyer-Haupt⁸, P. Ewald und Belser z. St.

³⁾ Vgl. Cremer¹⁰ (her. v. Kögel. 1911 ff.) S. 28.

⁴⁾ Cremer, der auch hier wieder für die Bedeutung „Testament“ eintritt (S. 1011), setzt διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας = „Verheißung in testamentarischer Form“, was sprachlich immerhin möglich wäre. Aber unbewiesen und unbeweisbar ist die allgemeine Vermutung, die er zur Rechtfertigung des Plurals daran anknüpft, ἡ διαθήκη κατ' ἐξοχὴν sei dem Apostel das neutestamentliche Gut (Belegstelle?), während Israel davon nur διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας, die Verheißung in testamentarischer Form hat. Im übrigen

können auch hier nur Verfügungen allgemein, göttliche Verfügungen oder Willenskundgebungen gemeint sein.¹⁾ Aber es kommen hier — im Unterschied von Rö 9, 4 — aus der Kette von *διαθήκαι* Gottes, die das Alte Testament bezeugt, nur die in Frage, die Zusagen über das Heil der Zukunft enthalten, also besonders die grundlegende Verheißungskundgebung an Abraham (Gen 15 und 17), die an Isaak und Jakob erneut erging (Gen 26, 3 ff.; 28, 13 ff.), und die an David (2 Sa 7, 8 ff.). Der Zusatz *τῆς ἐπαγγελίας* ist formell und materiell wesentlich für die Bestimmung der Bedeutung der *διαθήκαι*. Es will aber auch beachtet sein, daß Paulus nicht einfach schreibt: *ξένοι τῆς ἐπαγγελίας*, sondern *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*. Wie er vorher bei dem Gedanken der Nichtzugehörigkeit zu dem auserwählten Gottesvolke Israel durch *πολιτεία* das Moment der theokratischen Ordnung in der Sonderstellung Israels, die Theokratie als geschichtliche Institution betont, so erinnert er mit dem Hinweis auf die *διαθήκαι* an die konkreten Fälle geschichtlicher Manifestation der Heilsverheißung. Ausgeschlossen von der Theokratie Israels, dem auf das Mosegesetz als „Staatsgrundgesetz“ begründeten alttestamentlichen „Staatswesen“, und ohne Anteil an allen Gnadenkundgebungen Gottes, in denen er seinem Volke das Heil der Zukunft zugesichert hat — das ist, so will Paulus sagen, gemessen an den Prärogativen Israels, die traurige Lage der geborenen Heiden.²⁾

gilt auch hier, was oben S. 47 A. 1 gegen Cremer gesagt wurde. Dibelius (a. a. O. S. 86) meint, daß Paulus die *διαθήκαι* als δ. der Verheißung bezeichnet und von den Menschen, die davon ausgeschlossen sind, sagt, sie seien ohne Hoffnung, das erkläre sich am besten unter der Voraussetzung, daß *διαθήκη* Testament heißt. Die Erklärung der *διαθήκαι* als „Gottesverfügungen“ ist aber nicht minder kontextgemäß und hat den Sprachgebrauch der LXX und Rö 11, 27; 9, 4 für sich. Außerdem weist *ἐλπὶδα μὴ ἔχοντες* nicht auf *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* zurück — Hoffnungslosigkeit allgemein, nicht speziell Unbekanntschaft mit der Heilshoffnung, die durch die *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* erweckt ist, gehört nach Paulus zur Signatur des Heidentums [vgl. 1 Th 4, 13; Meyer-Haupt⁸ und P. Ewald z. Eph 2, 12].

¹⁾ Vgl. P. Ewald z. St.

²⁾ Bem. noch die freie Wiedergabe von Eph 2, 12 bei Origenes *κατὰ Κέλσον* II, 78 [GCS II, 1, 200, 25]: *τοὺς ξένους τῶν διαθηκῶν καὶ ἀλλοτρίους τῶν ἐπαγγελιῶν*, wo die Parallelisierung von *διαθήκη* und *ἐπαγγελία* auch

In den drei zuletzt erörterten Fällen verbindet Paulus mit *διαθήκη* den in der religiösen Terminologie des griechischen Alten Testaments ausgebildeten Begriff, er steht — direkt oder indirekt — unter dem Einfluß des LXX-Sprachgebrauchs. Ob dieser Einfluß sich auf die angeführten Stellen, an denen bestimmte Beziehungen auf das Alte Testament vorliegen, beschränkt, ob er noch darüber hinausreicht und in der eigenen Sprach- und Vorstellungswelt des Paulus sich geltend macht, das muß sich bei der Untersuchung der übrigen einschlägigen Paulusstellen ergeben.

Ein Kapitel, in dem der Begriff *διαθήκη* bei Paulus eine ungewöhnlich große Rolle spielt, ist **2 Ko 3**. Zwar begegnet da der Ausdruck selbst nur zweimal — **v. 6 u. v. 14** —, aber die in ihm ausgesprochene Idee, nach einer bestimmten Seite hin zugespitzt, steht im Mittelpunkt der Gedanken, die der Apostel in dem Kapitel ausführt. Für uns handelt es sich vorläufig nicht um eine biblisch-theologische Erörterung dieser Gedanken, sondern nur um das sprachliche und begriffliche Verständnis von *διαθήκη*, das die Exegese von **2 Ko 3, 6 u. 14** zu ermitteln hat. Paulus hat mit **3, 1** die große Apologie seines apostolischen Selbstbewußtseins begonnen. Seine Freudigkeit in der Ausrichtung seines apostolischen Berufs — so sagt er **v. 4 f.** — stammt nicht aus dem selbstsicheren Hochgefühl eigener Tüchtigkeit, sondern alle seine Tüchtigkeit, das weiß er, verdankt er Gott, *ὅς καὶ ἐκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης οὐ γραμματος ἀλλὰ πνεύματος* (**v. 6**).¹⁾ Das Bewußtsein, von Gott zum *διάκονος καινῆς διαθήκης* *κτλ.* befähigt zu sein, ist dem Apostel der stärkste Hebel für seine Berufsfreudigkeit. Der Genitiv *καινῆς διαθήκης* bei *διάκονος*, der als gen. obj. verstanden werden muß, bezeichnet

darauf schließen läßt, daß *δ.* als göttliche Heilskundgebung verstanden ist. — Einen nicht ganz kontextgemäßen Gedanken bringt Hofmann z. St. herein, wenn er sagt: „als Heilsgüter würdigen sie (sc. die heidenchristlichen Adressaten des Eph) jetzt dasjenige, wovon es heißt, daß sie fremd dazu gestanden: . . . die Ordnungen der Verheißung, nämlich der jetzt von ihnen auf Grund selbsterlebter Verwirklichung derselben gewerteten Verheißung, im Gegensatz gegen die mit ihrem jetzigen Heile außer Zusammenhang stehenden Ordnungen, welche die Grundlage ihres eigenen Volksgemeinlebens bildeten.“

¹⁾ Vgl. zum Folgenden bes. Bachmann z. St.

den Gegenstand, dem das *διάκονος*-Sein (bzw. die in diesem Sein geleistete Arbeit) zugute kommt: im Dienst an einer *καινῇ διαθήκῃ* wirkt sich die von Gott verliehene Tüchtigkeit aus.¹⁾ Diese *καινῇ διαθήκῃ*, eine neue *διαθήκη* nicht sowohl der Zeit nach als ihrer Beschaffenheit nach²⁾ — der Ausdruck steht übrigens ohne Artikel ebenso wie die beiden folgenden Genitivbestimmungen³⁾ —, wird durch *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* charakterisiert als eine solche, die es prinzipiell nicht mit Schrift, d. h. mit geschriebenem Buchstaben, sondern mit Geist zu tun hat.⁴⁾ Ist *πνεῦμα* das Charakteristikum der *καινῇ διαθήκῃ*, so ordnet sich *γράμμα*, das in schärfster Antithese dazu steht (vgl. v. 6^b), mit einer *παλαιὰ διαθήκη* zusammen, die Paulus als Gegensatz zu der *καινῇ διαθήκῃ* vorschwebt, wiewohl er sie nicht nennt (hier noch nicht, doch s. v. 14!). Zu der neuen *διαθήκῃ*, der Geist eigentümlich ist, bildet den ausschließenden Gegensatz eine alte *διαθήκη*, der geschriebener Buchstabe eigentümlich ist. Der Ausdruck *καινῇ διαθήκῃ* und die Idee zweier einander entgegengesetzter *διαθήκαι* Gottes, deren gegensätzliche Wesensmerkmale geschriebener Buchstabe und Geist sind, erinnern so deutlich an die Weissagung Jeremias Jer 31, 31 f. (vgl. 32, 39 f. und

¹⁾ Vgl. Cremer¹⁰ (her. v. Kögel) s. v. *διάκονος* und Bachmann z. St.

²⁾ Vgl. zu *καινός* im Gegensatz zu *νέος* Trench-Werner, Synonyma des Neuen Testaments (1907) S. 134 ff. und Bachmann z. St.

³⁾ Vgl. dazu Bachmann z. St., aber auch Völker, Syntax der griechischen Papyri I: Der Artikel (Progr. Realgymn. Münster. 1903) S. 17.

⁴⁾ Die Verknüpfung von *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* mit *διαθήκῃς* ist der mit *διακόνους* — als gen. obj.; der Ausdruck brächte dann eine appositionelle Näherbestimmung zu *καινῆς διαθήκης* — vorzuziehen. Die für letztere Konstruktion geltend gemachte Analogie des Folgenden [der Antithese *διακονία τοῦ θανάτου* — *διακονία τοῦ πνεύματος* v. 7 f. entspreche hier *διακόνους οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος*, vgl. Heinrici, Das 2. Send-schreiben des Apostel Paulus an die Korinther (1887) S. 162 A. 2, auch Meyer-Heinrici⁸, Hofmann und Klöpper z. St.] ist nicht zwingend, da *διακονία τοῦ πνεύματος* sehr wohl synekdochisch ein *διακόνους διαθήκης πνεύματος* wieder aufnehmen kann. Der Anschluß der Genitive an *διαθήκης* entspricht der Wortfolge; die Häufung voneinander abhängiger Genitive ist gut paulinisch (vgl. 4, 4; 8, 2; Rö 1, 23 u. ö.); und „der Begriff eines *διάκονος πνεύματος* (gen. obj.)“ würde „innerhalb der paulinischen Sprache und Vorstellungsart etwas Seltsames haben, während der Begriff einer *διαθήκης πνεύματος* (charakterisierender Genitiv) beidem durchaus angemessen erscheint, vgl. Rö 7, 6“ (Bachmann z. St., vgl. Belser z. St.).

besonders Ez 36, 26f.), daß kein Zweifel darüber bestehen kann, daß durch dies Prophetenwort der Gedanke des Paulus hier bestimmt ist.¹⁾ Der alten διαθήκη, deren äußerer Ausdruck und normgebender Mittelpunkt das auf den Steintafeln vom Sinai schriftlich fixierte (vgl. v. 3 u. 7) Gesetz ist, stellt Paulus mit Jeremia eine neue διαθήκη gegenüber, die durch Geist normiert ist, die sich an dem Innenleben derer, denen sie gilt, durch Geist verwirklicht, d. h. durch wirksame innerliche Kundgebung des Willens Gottes, durch Einwohnung der göttlichen Lebensmacht des Geistes. Nun hat διαθήκη dort bei Jeremia (LXX) die Bedeutung „Verfügung“. Dieselbe Bedeutung ist folgerichtig hier bei Paulus vorzusetzen — es müßte denn zwischen Jeremia und Paulus eine Bedeutungsverschiebung liegen, auf die aber nichts deutet.²⁾ Paulus denkt bei διαθήκη auch an eine göttliche Willensäußerung, eine Heilskundgebung Gottes, durch die er sein Verhältnis zu den Menschen ordnet.³⁾ Dazu ist aber

¹⁾ Die Antithese „Buchstabe — Geist“ stammt dem Ausdrucke nach allerdings nicht von Jeremia, aber der Sache nach liegt sie Jer 31, 31 u. 33f. bestimmt vor. Zum Ausdruck vgl. Ez 36, 26f.

²⁾ Schon der Inhalt des Abschnittes, in dem 2 Ko 3, 6 das Wort von der *καινή διαθήκη* steht, ist der landläufigen Wiedergabe von διαθήκη durch „Bund“, für die wieder Lietzmann z. St. besonders eingetreten ist, vgl. auch Belser z. St., nicht günstig, und Sprachgebrauch und Begriffsgeschichte sprechen entscheidend dagegen. Ebenso schließt der Zusammenhang die an sich gut griechische Bedeutung „Testament“ aus (gegen Cremer S. 1011 und Dibelius a. a. O. S. 87): ein Testament Gottes, dessen Vollstrecker Menschen sind, ist ein unvollziehbarer Gedanke; auch ist bis jetzt nicht bewiesen, daß *διάκονος διαθήκης* so viel heißen kann wie „Testamentsvollstrecker“. Wenn Cremer (l. c.) behauptet, die ganze Art des Ausdrucks in Ga 3, 15. 17 nötige dazu, die Bedeutung „Testament“ als die dem Apostel geläufige und selbstverständliche anzusehen und sie wie auch sonst so in 2 Ko 3, 6 vorzusetzen, so übersieht er, daß Paulus Ga 3 nachdrücklich den metaphorischen Charakter des Wortes von der διαθήκη Gottes betont, während er hier (und in den übrigen Fällen) die διαθήκη ganz eigentlich meint: dort das Bild aus der Rechtssphäre, hier der einfache religiöse Ausdruck für die göttliche Willensäußerung.

³⁾ Im wesentlichen ebenso Bachmann z. St.: „διαθήκη . . . ist die Willensfestsetzung, worin Gott der Herr, seiner Kräfte, Ziele und Mittel mächtig, seine Beziehungen zu den Menschen und deren Verhalten zu ihm im Sinne seines Heilsgedankens regelt — ein Bund wohl, aber nicht im Sinne eines zweiseitigen Vertrags, sondern einer souveränen, den anderen

noch folgendes zu bemerken. Wenn der Apostel die *καινή διαθήκη* als Objekt seines *διάκονος*-Seins bezeichnet, so betrachtet er sie als etwas Gegenständliches; von der Verfügung als (göttlicher) Tat oder Wirkung könnte er nicht sagen, daß ihr sein Dienst gilt. So haben wir uns daran zu erinnern (vgl. oben S. 9 und 24), daß *διαθήκη* nicht nur als nomen actionis „Erlaß, Verfügung, Verordnung“ bedeutet, sondern auch, etymologisch sogar primär, passivisch „die Einrichtung, das Verfügte, die durch die Verordnung hervorgerufene oder hergestellte Ordnung der Dinge“. Die Heilsverfügung Gottes hat einen bestimmten Heilszustand zur Folge, in dem der göttliche Wille Wirklichkeit wird. Aus der Heilsverordnung erwächst die Heilsordnung. Beides kann durch *διαθήκη* ausgedrückt werden. Die Art, wie Paulus an unserer Stelle von der *καινή διαθήκη* spricht, indem er sich ihren *διάκονος* nennt, d. h. einen solchen, der ihr seine Tätigkeit widmet, dessen Aufgabe es ist, sie durch seinen Dienst zu fördern, zwingt zu der Annahme, daß er die neue Ordnung meint, die objektiv hergestellt ist und besteht durch die Realisierung der entsprechenden Willenskundgebung Gottes.

Von 2 Ko 3, 6 weiter zu 3, 14. Die Berufsfreudigkeit des Apostels gründet sich nach v. 4 ff. darauf, daß er sich weiß als Diener der neuen Ordnung, die Gott gestiftet hat, als Träger eines Amtes von überragender Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit zeigt sich auch darin, daß er in rückhaltloser Offenheit das Evangelium verkündigen kann, ohne irgendwelche Nötigung, mit etwas zurückzuhalten, etwas zu verbergen oder zu verhüllen, etwa wie Moses, der jedesmal, wenn er mit den Israeliten redete, eine Decke auf sein Antlitz legte, damit sie nicht das Verlöschen des darauf liegenden

Teil aber in Beziehung zu und in Gemeinschaft mit dem *διατιθέμενος* bringenden Festsetzung.“ Zur Sache vgl. noch Origenes, in Joh. I, 6 § 36 [GCS II, 4, 11, 20 ff.]: τὸ δὲ εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐστὶ διαθήκη καινῇ, ἀποστήσαν ἡμᾶς παλαιότητος τοῦ γραμματος τὴν μηδέποτε παλαιονυμένην καινότητα τοῦ πνεύματος, οἰκίαν τῆς καινῆς διαθήκης τυγχάνουσαν, ἐν πάσαις ἀνακειμένην γραφαῖς τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ἀνέλαμψεν und X, 24 [ibid. p. 196, 15]: . . . ἡ σεμνὴ εἶναι δοκοῦσα κατὰ τὸ ἀποκτείνον γράμμα νομοθεσία, wo Origenes offenbar 2 Ko 3, 6 vorgeschwebt hat, aber für *διαθήκη* hat er das sinnverwandte *νομοθεσία* eingesetzt [vgl. hierzu auch κατὰ Κέλσον II, 75 (GCS II, 1, 196, 14): ἀρχὴ νομοθεσίας καὶ διαθήκης δευτέρας].

Glanzes sähen (v. 13).¹⁾ Die Decke ist, wie nun Paulus v. 14 f. in kühner Bildrede ausführt, das Kennzeichen der alten Ordnung, der Gesetzes-*διαθήκη*, geblieben, als Decke auf der Vorlesung der *παλαιὰ διαθήκη* (v. 14) und als Decke über das Herz der Hörenden hin (v. 15). Uns geht hier nur v. 14^b an: *ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον οὐκ ἐν Χριστῷ καταργεῖται*. Was meint Paulus mit der *παλαιὰ διαθήκη*? Unter dem Eindruck des Gedankens von v. 6 ist man ohne weiteres geneigt, darunter die „alte Ordnung“, das durch den in Form des Gesetzes kundgewordenen Gotteswillen geregelte Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit zu verstehen. Dem bereitet aber die Verbindung von *παλαιὰ διαθήκη* mit *ἀνάγνωσις* Schwierigkeiten. Die *διαθήκη*, die gelesen oder vorgelesen wird, muß doch wohl etwas schriftlich Fixiertes, urkundlich Aufgezeichnetes sein, so gut wie der v. 15 als Gegenstand der Lesung bezeichnete *Μωϋσῆς* eine literarische Größe, nämlich das Mose-Gesetz, ist. Tatsächlich wird auch gemeinhin von den Exegeten *ἡ παλαιὰ διαθήκη* hier = „das Alte Testament“ im literarischen Sinne gefaßt.²⁾ Sprachlich unmöglich ist diese Auffassung jedenfalls nicht, da die Vor-

¹⁾ Vgl. zu v. 12f. Bachmann z. St.

²⁾ So z. B. noch wieder von Lietzmann z. St. — die Bezeichnung „Altes Testament“ dabei in der uns geläufigen Weise gebraucht, ohne Rücksicht auf die Frage nach ihrem sprachlichen und sprachgeschichtlichen Recht. Den literarischen Sinn hat der Ausdruck *ἡ παλαιὰ διαθήκη* nachweisbar zum ersten Mal bei Melito von Sardes, *Ἐκλογαί* [bei Eusebius, Hist. ecclesiast. IV, 26, 14 (GCS V, 2, 1, 388)]: *τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*, s. dazu Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I (1907), 128. Häufiger wird die Verwendung des Begriffes in diesem Sinne von Klemens Al. an und dann bald die herrschende. Vgl. z. B. Klemens, Stromata IV, 21 § 134, 2. 4 (GCS VII, 2, 307f.) u. V, 13, 85, 1 (ibid. p. 382): *διὰ τε τῆς παλαιᾶς διὰ τε τῆς νέας διαθήκης . . .*; dann Origenes, *περὶ εὐχῆς* 22, 1 (GCS II, 2, 346, 13): *τὴν λεγομένην παλαιὰν διαθήκην*, vgl. 23, 5 (ibid. 353, 5); in Joh. fragm. 57 (z. Jo 4, 15) [GCS II, 4, 530, 14 ff.]; homil. V in Jeremiam (GCS II, 3, 37, 22), vgl. dazu homil. IV [ibid. p. 29, 25]. Entsprechend *ἡ καινὴ διαθήκη* z. B. Origenes, homil. VIII in Jeremiam (GCS II, 3, 60, 15); in Joh. II, 33 § 197 (ibid. II, 4, 90, 20) u. ö., vgl. Klemens Al., Stromata VI, 15 § 125, 3 (GCS VII, 2, 495). Vgl. dazu Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 1 (1888), 103 ff. und Kutter, Klemens Al. und das Neue Testament (1897) S. 146 ff.

stellung eines Rechtsaktes — und ein solcher ist *διαθήκη* begrifflich strenggenommen unter allen Umständen — sehr leicht übergeht in die seiner urkundlichen Niederschrift, vgl. für *διαθήκη* Ex 27, 21; 1 Kg 8, 21.¹⁾ Aber dem Zusammenhang nach muß *παλαιὰ διαθήκη* an unserer Stelle etwas anderes bedeuten. Ist nämlich nach der wahrscheinlichsten Konstruktion von v. 14^e *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* als ein absoluter Partizipialakkusativ (statt gen. absol.) zu verstehen,²⁾ so kann das Subjekt für den Satz *οὗ ἐν Χριστῷ καταργεῖται* nur aus *τῆς παλαιᾶς διαθήκης* entnommen werden. Daß eine bestimmte Religionsurkunde „in Christus abgetan, vernichtet“ werde, will Paulus gewiß nicht sagen (vgl. *νόμον καταργεῖν* Rö 3, 31; Eph 2, 15), wohl aber eine bestimmte Religionsform (vgl. *τὸ καταργούμενον* v. 11 u. 13 und zur Sache Rö 10, 4). Es kann hier *ἡ παλαιὰ διαθήκη* doch nichts anderes sein als das Gegenstück zu der *καινῇ διαθήκῃ* v. 6: die alte Ordnung der Beziehung zwischen Gott und Mensch, in der die Willensäußerung Gottes in der Gestalt des *γραμμά*, als Gesetz an den Menschen herantritt. Diese alte Ordnung der Dinge ist in Christus aufgehoben, weil durch die in ihm gestiftete neue Ordnung überwunden und als Regulativ für das religiöse Verhältnis antiquiert. Und sie wird in ihm immer von neuem aufgehoben, so oft ein Mensch in Christus Anteil an der neuen Ordnung und damit ein neues Verhältnis zu Gott gewinnt.³⁾ Wenn Paulus vorher von einer Lesung dieser „alten Ordnung“ spricht, so ist das eine prägnante, metonymische Redeweise, eine Art von *συνεκδοχή*: er nennt die Institution, während er ihre urkundliche Niederschrift oder vielmehr die urkundliche Niederschrift der sie begründenden göttlichen Willenskundgebung meint — eine Redeweise, die aber in der an tropischen Ausdrücken reichen Sprache des Paulus nicht auffallen kann und eine nahe Analogie hat an dem gleich folgenden *ἥνικα ἂν ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς* (v. 15).

¹⁾ S. auch Bachmann z. St.

²⁾ „Indem sich dabei nicht enthüllt, daß er in Christus abgetan wird.“ Vgl. den umfassenden und m. E. zwingenden Nachweis für die Richtigkeit dieser Auffassung bei Kühl, ThStKr 67 (1894), 126 f. Anm. und Bachmann z. St. (s. auch Meyer⁵, Belser u. a. z. St.).

³⁾ Vgl. Bachmann z. St.

Paulus versteht also 2 Ko 3, 14 dasselbe unter διαθήκη wie v. 6: die durch göttliche Willenskundgebung hergestellte Ordnung der Dinge in dem gegenseitigen Verhältnis zwischen ihm und den Menschen.

Nicht anders liegen die Dinge Ga 4, 24. Seine „Allegorie“ über die im Alten Testament berichtete Tatsache, daß Abraham zwei Söhne hatte, den einen, Ismael, von der Magd Hagar, den anderen, Isaak, von seinem freien rechtmäßigen Weibe Sara (4, 21—31 oder 5, 1)¹⁾ baut Paulus auf auf den Satz: α἗ται (d. h. die beiden eben erwähnten Frauen) εἰσὶν δύο διαθήκαι (v. 24). Hagar stellt die διαθήκη dar, die vom Sinai herkommt, welche die, denen sie gilt, in den Sklavenstand versetzt. Sara stellt — so denkt Paulus, biegt aber ab von der geradlinigen Ausführung dieses Gedankens — die διαθήκη dar, die vom Himmel herkommt und in den Stand der Freiheit versetzt. Die διαθήκη ἀπὸ ὄρους Σινᾶ Ex 24, 7 ff. war, wie wir früher (oben S. 32) sahen, die Willenskundgebung Gottes, die auf die Ordnung der Beziehung zwischen ihm und seinem Volke auf Grund des Sinai-Gesetzes abzielte. Wenn Paulus — gut semitisch — das Verhältnis der διαθήκη zu den ihr Unterstellten an dem Verhältnis der Mutter zu ihren Kindern veranschaulicht, so erweckt er damit auch die Vorstellung von der das Verhältnis herstellenden und tragenden Ordnung:²⁾ wie die Mutter den Kindern das Leben gibt und sie eben damit hineinversetzt in einen gewissen Kreis von konstanten Lebensbedingungen und -aufgaben, die durch das, was die Mutter ist, bestimmt sind, so ruft die διαθήκη eine Gemeinschaft von ihr Untergebenen ins Leben und versetzt sie in eine bestimmte Verfassung oder Rechtslage, die begründet und aufrecht erhalten wird und ihr Gepräge empfängt durch die διαθήκη als Willensäußerung des διατιθέμενος. Dazu kommt die nach dem Zusammenhang ganz offenbare Identität der δύο διαθήκαι hier mit der παλαιὰ und καινὴ διαθήκη 2 Ko 3, 6 u. 14. Meint nämlich Paulus Ga 4 mit der διαθήκη, die in den Sklavenstand versetzt, dieselbe διαθήκη, die nach 2 Ko 3, 6 am γράμμα ihr Wesensmerkmal hat, und

¹⁾ Vgl. zur Auslegung besonders Zahn z. St.

²⁾ Vgl. Zahn z. St.

auf deren Lesung nach 2 Ko 3, 14 die Decke fort und fort liegt — jede der drei Aussagen charakterisiert auf besondere Weise die Unvollkommenheit dieser *διαθήκη* —, so deckt sich auch die in den Stand der Freiheit versetzende *διαθήκη* mit der von 2 Ko 3, 6, deren Charakteristikum das *πνεῦμα* ist: der alten *διαθήκη*, die in den Stand der Knechtschaft unter dem Gesetz versetzt, steht die neue *διαθήκη* gegenüber, die in Christus jene beseitigt und die ihr Zugehörenden durch den Geist Christi in den Stand der Freiheit versetzt (vgl. Ga 4, 24. 31; 5, 1 mit 2 Ko 3, 6. 14. 17f.). Damit ist aber über den Sinn von *διαθήκη* Ga 4, 24 entschieden. Es bedeutet weder „Bund“¹⁾ noch „Testament“,²⁾ sondern „Verfügung“ oder „verfügte Einrichtung, durch Verfügung herbeigeführte Ordnung der Dinge“.³⁾

¹⁾ So wieder Bousset z. St., bei: J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments II² (1908), 64.

²⁾ So z. B. Lietzmann z. St. — in ungelöstem Widerspruch mit seinen Ausführungen zu 2 Ko 3, 6 —, Cremer S. 1011 und Dibelius a. a. O. S. 87.

³⁾ Vgl. Chrysostomus z. St. [ed. Oxon. IV (1852), 74]: *δύο διαθήκαι, δύο νόμοι* u. Johannes Damascenus z. St. (MSG 95, 805): *οἱ δύο νόμοι, ὁ νομικὸς καὶ ὁ εὐαγγελικὸς*. S. auch Oekumenius z. St. [MSG 118, 1145] u. Theophylakt z. St. [MSG 124, 1005], die *διαθήκη* u. *νόμος* vom Sinai schlankweg identifizieren. Lehrreich für das Begriffsverständnis ist auch, was Chrysostomus, homil. in Matthaeum 16 [ed. Field I (1839), 226] über die 2 heilsgeschichtlichen *διαθήκαι* ausführt: *... ἡμεῖς γὰρ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν φαρὲν ἐκατέρων τῶν διαθηκῶν νομοθέτην, πρὸς τὸ θεῖον πάντα οἰκονομήσαντα, καὶ τῇ τῶν καιρῶν διαφορᾷ τὴν διαφορὰν ἐκατέρας τῆς νομοθεσίας ἀρμόσαντα. οὐκοῦν οὔτε ἐκεῖνα ὡμὰ τὰ ἐπιτάγματα, οὔτε ταῦτα ἐπαχθῆ καὶ φορτικὰ, ἀλλὰ μῖα καὶ τῆς αὐτῆς κηδεμονίας ἅπαντα. οὗτοι γὰρ καὶ τὴν παλαιὰν αὐτὸς ἔδωκεν*. Vgl. noch Usteri z. St., Hofmann z. St., auch Schriftbeweis II, 2² (1860), 66 ff. u. Zahn z. St. Nicht sicher auszumachen ist hier, ob die Bedeutung „Verfügung“ im aktiven Sinne allein oder mit ihr im Wechsel die Bedeutung „Verfügensinhalt, das Verfügte, Ordnung, Verfassung“ vorliegt. v. 24, wo es von der einen *διαθήκη* heißt, sie sei *εἰς δουλείαν γεννώσα*, führt auf den Gedanken an die Verfügung als göttliche Tat, die wirklich die Versetzung in den Knechtsstand bedeutet. Von der *διαθήκη* als Einrichtung kann man nicht sagen, daß sie die Tätigkeit des *εἰς δουλείαν γεννᾶν* ausübt. v. 25 u. 26 aber sprechen, unter Beibehaltung des Bildes von der Mutter und ihren Kindern aus v. 24, von der gegensätzlichen Ordnung der Dinge in dem gegenwärtigen und in dem oberen Jerusalem bzw. bei deren Bürgern, die durch die eine und die andere Verfügung geschaffen ist: *ἡ νῦν Ἱερουσαλὴμ δουλεῖ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς — ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἑλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ [πάντων] ἡμῶν*. Es

„Zwei heilsgeschichtliche Ordnungen Gottes“ ¹⁾ sind durch Hagar und Sara abgebildet.

Der Ausdruck ἡ καὶνὴ διαθήκη, den wir bei Paulus 2 Ko 3, 6 kennen gelernt haben, findet sich auch 1 Ko 11, 25. Da es sich dort aber nicht um eigene Worte des Apostels handelt, sondern um die ihm überlieferten Herrnworte von der Einsetzung des Abendmahls, so muß diese Stelle hier außer Betracht bleiben. Sie wird weiter unten im Zusammenhang mit den Abendmahlsberichten der Evangelien zur Sprache kommen.

Stellen wir zu der eben behandelten Gruppe von paulinischen Aussagen wieder die Frage: wie verhält sich der Gebrauch von διαθήκη hier zu dem außerpaulinischen Sprachgebrauch? — so ist wieder ein maßgebender Einfluß der LXX zu konstatieren, der auch bei der leisen Tendenz zur Fortbildung des Begriffs wirksam bleibt.

Zusammenfassung: διαθήκη ist bei Paulus ein fest umrissener theologischer, heilsgeschichtlicher Begriff, der seine Wurzeln in der LXX hat, und dem die allgemeine Bedeutung „Verfügung, Ordnung“ zugrunde liegt. Paulus kennt das Wort freilich auch in seiner vulgär griechischen Bedeutung „Testament“ und weiß es so gelegentlich in bildlicher Rede zur Veranschaulichung eines heilsgeschichtlichen Tatbestandes zu verwenden.

2. διαθήκη bei den evangelischen Schriftstellern.

Nur bei Lukas findet sich διαθήκη zu wiederholten Malen. Drei der dort in Betracht kommenden Stellen stehen einander inhaltlich nahe **Lc 1, 72; AG 3, 25 u. 7, 8.** Lc 1, 72 — das Wort gehört dem Lobgesang des Zacharias an — ist der Gedanke: Gott hat das Heil, von dem v. 68 ff. handeln, be-

läßt sich ja ohne Schwierigkeit der v. 25 f. geschilderte Zustand auf die beiden Verfügungen (im aktiven Sinne) von v. 24 zurückzuführen und so auch der Inhalt von v. 25 f. dem aktivisch gefaßten Begriff διαθήκαι subsumieren. Aber da die Deutung der Allegorie überhaupt nicht geradlinig durchgeführt ist, besteht auch die Möglichkeit, daß die Vorstellung von den διαθήκαι zwischen v. 24 u. v. 25 f. von der aktiven in die passive verschoben ist, zumal da das Wort für Paulus den doppelten Klang hat.

¹⁾ Hofmann z. St. Sachlich zutreffend Dalmer z. St.: „Die alttestamentliche und neutestamentliche Heilsökonomie.“

reitet, „um (so) Erbarmen zu üben an unseren Vätern und seiner heiligen διαθήκη zu gedenken“, nämlich (v. 73) „des Eides, den er Abraham, unserem Vater, geschworen hat.“¹⁾ Inhalt und Ausdruck tragen hier so bestimmt alttestamentliches Gepräge [vgl. Ps 105, 8 f.;²⁾ 106, 45; Gen 17, 7; Mi 7, 20; Le 26, 42;³⁾ Gen 22, 16 f.], daß auch die Bedeutung von διαθήκη vom Alten Testament her zu gewinnen sein wird. Und da die göttliche διαθήκη noch ausdrücklich näher bezeichnet ist als die eidliche Zusage Gottes an Abraham [ὄρκον ὃν attractio inversa für ὄρκον ὅν], so kann das Wort hier nur eine einseitige Verfügung oder Willenserklärung meinen: Gottes ἁγία διαθήκη, die bei ihm unvergessen ist, deren er jetzt gedenkt, ist seine heilige, unverbrüchliche Willenskundgebung, Abraham und seiner Nachkommenschaft das Heil der Zukunft zu schenken, eine Willenskundgebung, die Verheißung und Selbstverpflichtung zugleich in sich beschloß. — Nichts anderes ist unter der διαθήκη zu verstehen, von der Lukas den Petrus AG 3, 25 sagen läßt: „Ihr seid die Söhne der Propheten und der διαθήκη, die Gott an eure Väter ergehen ließ, indem er zu Abraham sagte: „Und in deinem Samen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden““⁴⁾ (vgl. Gen 26, 4; 22, 18; 12, 3; 28, 14). Auch hier ist eine solenne göttliche Willensäußerung gemeint: die das messianische Heil verheißende Verfügung an die Patriarchen, die erstmalig an Abraham geschah, und die jetzt in Jesus Wirklichkeit geworden ist, und zu der die (jüdischen) Hörer der Petrusrede in einem solchen Verhältnis der Zugehörigkeit stehen, daß sie auch ihnen gilt und zugute kommt.⁵⁾ — Auch von einer διαθήκη Gottes an Abraham handelt AG 7, 8,

1) . . . ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν.

2) LXX: ἐμνήσθη εἰς τὸν αἰῶνα διαθήκης αὐτοῦ, λόγον οὗ ἐνετείλατο εἰς χιλίας γενεάς, ὃν διέθετο τῷ Ἀβραάμ, καὶ τοῦ ὄρκου αὐτοῦ τῷ Ἰσαάκ.

3) LXX: καὶ μνησθήσομαι τῆς διαθήκης Ἰακώβ, καὶ τῆς διαθήκης Ἰσαάκ καὶ τῆς διαθήκης Ἀβραάμ μνησθήσομαι.

4) ἡμεῖς ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ Θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν . . .

5) Vgl. zu dem Semitismus οἱ υἱοὶ . . . τῆς διαθήκης Ga 4, 24 nebst den Bemerkungen dazu bei Zahn, Brief des Paulus an die Galater² S. 229 und oben S. 55, zum Gedanken Rö 9, 4.

aber nicht von einer zukünftiges Heil verheißenden, sondern von einer augenblicklich verpflichtenden: „er (d. h. Gott) gab ihm die διαθήκη der Beschneidung, und so erzeugte er den Isaak und beschnitt ihn am achten Tage, und Isaak den Jakob, und Jakob die zwölf Erzväter.“¹⁾ Als reine Aktion Gottes in dem Sinne der einseitigen Verfügung stellt sich auch hier die διαθήκη dar: Gott gab die in Beschneidung bestehende Anordnung, d. h. er ordnete die (Übung der) Beschneidung an.²⁾ Das Band einheitlicher Vorstellung verknüpft also die berührten lukanischen Aussagen, und diese Vorstellung ist die der autoritativen Willensäußerung Gottes, die sich bezieht auf sein religiöses Verhältnis zu Israel bzw. seinen Vorvätern.³⁾

¹⁾ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς . . . περιτομῆς ist attributiver Genitiv, genauer gen. appositivus zu διαθήκην, vgl. Kühner-Gerth, Ausführl. Grammatik der griech. Sprache³ (1898) II, 1, 264f. (§ 402d) und Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch² (1902) § 35, 5. Zur Artikellosigkeit der beiden abstrakten Nomina vgl. Blaß a. a. O. § 46, 8.

²⁾ Denkbar wäre auch die passivische Bedeutung „Ordnung, Einrichtung“, zumal hier in der Stephanusrede, die sich um den Heilswert der israelitisch-jüdischen Kultusordnung dreht. Aber es fragt sich doch, ob die retrospektive Betrachtung vom Standpunkt des Autors aus, die der Gedanke der Beschneidung als Institution zur Voraussetzung haben würde, hineinpaßt in den chronologisch orientierten Aufriß der Heilsgeschichte mit ihren Gottesoffenbarungen und Gottestaten, den Stephanus gibt. Der Kontext scheint mir für die aktivische Bedeutung „Anordnung, Verfügung“ zu sprechen.

³⁾ Die Vorstellung „Bund“, zu der seltsamerweise auch Cremer bei der Erörterung von AG 7, 8 zurücklenkt [διαθήκη = „Bundesaufgabe“, „Verpflichtung, welche Abraham behufs seines und seines Samens Verhältnisses zu Gott auferlegt ward“, a. a. O. S. 1012], kommt nicht in Frage, weil sie dem Sprachgebrauch und dem Zusammenhang in allen drei Fällen zuwiderläuft. Und auch die Vorstellung „Testament, testamentarische Zusage“ muß aus inneren Gründen außer Betracht bleiben. Inwiefern der „Eidswur Gottes“ Lc 1, 73 darauf hindeutet, daß διαθήκη v. 72 = „testamentarische Verfügung“ ist (Dibelius a. a. O. S. 86), verstehe ich nicht. Testament und — promissorischer — Eid sind zwei verschiedene Formen bindender Willenserklärung, die nichts miteinander zu tun haben. Wenn Paulus einmal (Ga 3, 15. 17) Gottes Verheißung an Abraham metaphorisch als διαθήκη = Testament bezeichnet, so folgt daraus nicht, daß auch sonst, wo in unbildlicher Rede von einer διαθήκη Gottes an Abraham gesprochen wird, diese als Testament aufgefaßt werden muß. Für unsere 3 Lukasstellen, die sämtlich alttestamentliche Färbung haben, macht die alttesta-

Außer an diesen Lukasstellen begegnet *διαθήκη* bei den Synoptikern nur in den Berichten über die Stiftung des Herrnmahles: **Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20**. Mit diesen gehört aber zusammen das entsprechende Stück aus der Überlieferung der Einsetzungsworte bei Paulus **1 Ko 11, 25**, das darum im vorigen Abschnitt zurückgestellt wurde. Wir wenden uns jetzt diesen Texten zu, enthalten uns dabei aber jeden Eingriffes in die theologische Diskussion über das Abendmahlsproblem, der nicht durch die Sache geboten ist, und fassen lediglich den Begriff *διαθήκη* ins Auge, so wie ihn der urchristlichen Überlieferung zufolge Jesus in den Einsetzungsworten gebraucht hat. Es handelt sich um die Kelchworte, die nach den vier Referenten so lauten:

Matthäus	Markus	Lukas	Paulus
τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς [καινῆς?] δια- θήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυν- νόμενον εἰς ἄφε- σιν ἁμαρτιῶν	τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς [καινῆς?] δια- θήκης τὸ ἐκχυν- νόμενον ὑπὲρ πολλῶν	τοῦτο τὸ ποτή- ριον ἡ καινὴ δια- θήκη ἐν τῷ αἵ- ματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκ- χυννόμενον	τοῦτο τὸ ποτή- ριον ἡ καινὴ δια- θήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι

Die vier Berichte reduzieren sich für das uns angehende Stück auf zwei, zwei verschiedene Überlieferungsformen, als deren älteste Repräsentanten Paulus¹⁾ und Markus anzusehen sein werden. Unter ihnen erweckt wieder die paulinische Form den Eindruck größerer Ursprünglichkeit. Denn es läßt sich keine Erklärung geben und kein Grund ausfindig machen für die Umwandlung der Gestalt, in der Markus das Kelchwort bietet, in die kompliziertere paulinische Form, während umgekehrt der Wortlaut bei Markus sehr leicht entstanden zu denken ist durch Angleichung an die Form des Brotwortes: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* und an die alttestamentliche Parallele **Ex 24, 8: ἰδοὺ τὸ αἶμα τῆς διαθήκης**.²⁾ Inhaltlich sagen die

mentliche *διαθήκη*-Vorstellung und der jeweilige Kontext die Bedeutung „Verfügung, Willenskundgebung“ zweifellos.

¹⁾ Der Lukasbericht ist, wie auch immer das textkritische Problem gelöst werden mag, dem paulinischen gegenüber sekundär.

²⁾ Mit A. Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung* (1895) S. 355 A. 1 und R. Seeberg, *Das Abendmahl im Neuen*

beiden Formen wesentlich dasselbe. Nach Paulus war der Gedanke Jesu: der Kelch — oder, da dieser metonymisch für den Wein steht, der in ihm enthalten ist und aus ihm getrunken wird, der Wein — ist die neue διαθήκη, und zwar „in meinem Blute“ = durch mein Blut, vermöge oder kraft (Wirkung) meines Blutes,¹⁾ also derart, daß mein Blut der Faktor ist, der bewirkt, daß der Kelch die neue διαθήκη ist. Das heißt — auch im Sinne Jesu —, daß sein im Tode zu vergießendes Blut den Kelch zum Träger der neuen διαθήκη macht.²⁾ Nach Markus hat Jesus den Inhalt des Kelches als „mein Blut der διαθήκη“ bezeichnet. Die διαθήκη hier ist identisch mit der καινή διαθήκη bei Paulus, auch wenn der Zusatz καινῆς nicht ursprünglich sein sollte.³⁾ In etwas un-

Testament [zuletzt abgedruckt in „Aus Religion und Geschichte II (1909), 293 ff.] S. 298; vgl. auch Jacoby, Die konstitutiven Faktoren des apostolischen Gottesdienstes, JdTh 18 (1873) S. 541 f. und Neutestamentliche Ethik (1899) S. 118 f.; Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 2 (1905), 432 gegen die meisten, von denen nur Jülicher [in: Theologische Abhandlungen Weizsäcker gewidmet (1892) S. 237] ev. das καινή bei διαθήκη im Paulustext als ursprünglicher gelten läßt.

¹⁾ ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι gehört nicht zu διαθήκη [Schultzen, Das Abendmahl im N. T. (1895) S. 33 f. u. v. a.], sondern als adverbiale Bestimmung zu εἶσιν [vgl. u. a. Rückert, Das Abendmahl (1856) S. 206 f.; Hofmann z. St.; A. Seeberg a. a. O. S. 354; R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi (1896) S. 45; Goetz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung² (1907) S. 140 A. 6; R. Seeberg a. a. O. S. 307; Bachmann z. St.; Meyer-J. Weiß⁹ z. St.]. Dafür entscheidet die Stellung von εἶσιν zwischen διαθήκη und ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι und der Zusammenhang: ohne die Angabe der causa efficiens „mein Blut“ wäre die Gleichung „dieser Kelch ist die neue διαθήκη“ unverständlich. Daß in dem Ausdruck ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι die paulinische Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nachwirkt [so, angeregt durch Deißmann, Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des N. T.s (1910) S. 214 f.], halte ich aus sprachlichen und sachlichen Gründen für ausgeschlossen.

²⁾ Vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 307 und Lehrbuch der Dogmengeschichte I² (1908), 132.

³⁾ Die Textkritiker seit Lachmann und Tregelles halten καινῆς vor διαθήκης bei Markus und Matthäus für einen durch ἡ καινή διαθήκη bei Paulus (und Lukas) veranlaßten Einschub. Mir scheint eine erneute Prüfung des Tatbestandes durch folgende Gründe geboten zu sein: 1. καινῆς hat außer sehr ansehnlicher Bezeugung durch griechische Handschriften,

gefügem Ausdruck ¹⁾ wird in der Markusrelation der Wein gleichgesetzt dem Blute Jesu, das zugleich Blut der *διαθήκη* ist, d. h. ein solches, das die *διαθήκη* konstituiert. ²⁾ Mit anderen Worten: Christi im Tode vergossenes Blut, das die *διαθήκη* begründet, ist in dem Weine dargestellt. In beiden Berichten liegen dieselben Gleichungen vor: Kelch (bzw. Kelchinhalt, Wein) — Blut — neue *διαθήκη*; in beiden Fällen erscheint die *διαθήκη* als durch das Blut Christi ins Leben gerufen, und der dieses darstellende Wein gibt dem, der ihn trinkt, Anteil an jener.

Was bedeutet nun aber *διαθήκη* in diesem Zusammenhang? Die neue *διαθήκη*, von der Jesus nach 1 Ko 11, 25 gesprochen hat, kann nichts anderes sein als die von Jeremia (31, 31 ff.) verheißene *διαθήκη*, die an die Stelle der *διαθήκη*

griechische und lateinische Väter und alte lateinische Übersetzungen das Zeugnis nahezu aller orientalischen Versionen usw. mit syrsin (und Tatians Diatessaron?) an der Spitze für sich [vgl. Tischendorfs Apparat zu Mt 26, 28 und Mc 14, 24; Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien II (TU X, 3), 650 ff.; Merx a. a. O. II, 1, 385 f.]. 2. Ursprüngliches *καινῆς* kann unter dem Einfluß von Ex 24, 8: τὸ αἷμα τῆς διαθήκης früh getilgt sein. Vgl. Resch a. a. O. S. 654; Jülicher a. a. O. S. 237; R. A. Hoffmann a. a. O. S. 44.

¹⁾ Die zwei Genitive *μου* und *τῆς διαθήκης* bei *αἷμα* sind ohne Frage eine sprachliche Härte, die durch die Analogie von 1 Ko 9, 2: ἡ σφραγὶς μου τῆς ἀποστολῆς und Ja 1, 3 = 1 Pt 1, 7: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως nicht beseitigt wird, da hier *μου* von dem nachfolgenden Genitiv abhängt [gegen O. Holtzmann, ZNW 5 (1904), 102]. Anstatt aber die Schwierigkeit durch Streichung von *τῆς διαθήκης* zu heben [so Wrede, ZNW 1 (1900), 69 ff.; Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu (1901) S. 145 ff.; Goetz a. a. O. S. 143 f. u. a., aber nicht nur aus Gründen sprachlicher Kritik, sondern in getreuer Befolgung der der neueren historischen Kritik an den Abendmahlsberichten vielfach eigentümlichen Subtraktionsmethode, vgl. dagegen Feine, Jesus Christus und Paulus (1902) S. 223 ff. und Theologie des N. T.^s (1911) S. 159 f.], hat man die Erklärung für den un-griechischen Ausdruck vielmehr in ungeschickter Wiedergabe einer aramäischen Vorlage zu suchen, die entweder genitivisch דְּמִי דְּדִיתָקָא oder appositionell דְּמִי דְּדִיתָקָא lautete [vgl. Zahn, Ev. d. Matthäus³ (1910) S. 695 A. 53 und Wellhausen zu Mc 14, 24], vgl. syrsin Mt 26, 28: דְּמִי דִיתָקָא [דִּתָּקָא] und Mc 14, 24: דְּמִי דִיתָקָא [דִּתָּקָא], was möglicherweise auf einen griechischen Text dieser Gestalt zurückgeht: τὸ αἷμά μου, [ἡ] διαθήκη [ἡ] καινή [vgl. Merx a. a. O. II, 1 (1902), 385]. Der überlieferte Genitiv *τῆς διαθήκης* ist epexegetisch zu *αἷμα*.

²⁾ Vgl. Wohlenberg z. St.

vom Sinai treten soll. Jesus sieht in seinem Tode sich die Weissagung Jeremias erfüllen, sich die neue διαθήκη verwirklichen. In der Form des Kelchwortes bei Markus klingt das Wort Moses Ex 24, 8 wieder, mit dem dieser die Besprengung des Volkes mit dem Opferblut am Sinai begleitete: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς . . . ¹⁾ Gegenbildlich steht dem Blut, das zur Begründung der alten διαθήκη floß, Christi am Kreuze vergossenes Blut gegenüber, das die Grundlage der neuen διαθήκη bildet. Jer 31, 31 und ebenso Ex 24, 8 hatte, wie sich uns früher ergab, διαθήκη die Bedeutung „Willenskundgebung, Verfügung“. Dann ist aber die Wahrscheinlichkeit groß, daß auch in den Abendmahls-texten dies der Sinn von διαθήκη ist — es müßte denn in die Zwischenzeit ein Bedeutungswandel fallen mit einer Umwertung des Wortbegriffes. Da nun in diese Richtung schlechterdings nichts deutet, so geben die alttestamentlichen Grundstellen ein gewichtiges äußeres Argument für διαθήκη = „Verfügung“ in den Abendmahlsworten. Dasselbe läßt sich aber auch mit inneren Gründen an den neutestamentlichen Berichten selber zeigen. Zunächst negativ durch den Nachweis, daß keine Deutung von διαθήκη sonst den Abendmahls-gedanken Jesu ganz gerecht wird. Hat Jesus selbst an jenem Abend das Wort דיארתִי gebraucht, ²⁾ so ist damit von vorn-

¹⁾ Zahn (zu Mt 26, 28) nimmt daneben noch eine Erinnerung an Sach 9, 11: καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου (vgl. dazu die Kritik von Schmitz a. a. O. S. 207 A. 4). Diese Reminiszenz wäre aber eine sekundäre auch insofern, als sie Ex 24, 8 als Zwischenglied voraussetzt. Zum Ausdruck vgl. noch Testamentum Benjamin 3 [Testamenta XII patriarcharum ed. Sinker (1869) p. 197]: ἐν αἵματι διαθήκης.

²⁾ Vgl. Zahn, Evangelium d. Matthäus³ (1910) S. 695 A. 53 und Brief an die Galater² (1907) S. 162. A. Meyer, Jesu Muttersprache (1896) S. 91 postuliert דִּי, was auch denkbar wäre, aber nicht mit Meyer als „Treu-gelübde auf Tod und Leben“, sondern entweder als „Satzung“ (= hebr. דִּין) oder als „Bund“ (= hebr. ברית, wofür es häufig eintritt) zu verstehen wäre, s. die Wörterbücher von Levy, Dalman und Jastrow — vgl. auch den Gebrauch von קים oder קימא im Syrischen, z. B. Oden Salomos 9, 11 [Rendel Harris, The odes and psalms of Solomon (1909) p. 9 des syrischen Textes]. Im ersteren Falle entspräche דִּי vollständig dem dafür eingesetzten griechischen Wort διαθήκη, im letzteren Falle wäre dieselbe Bedeutungsverschiebung zu konstatieren wie zwischen hebr. ברית und διαθήκη im Alten Testament.

herein gegeben, daß an einen „Bund“ oder „Vertrag“ nicht gedacht werden darf. Das Lehnwort דיאָהיקי bedeutet im Aramäischen entweder „Testament“ oder allgemein „Anordnung“ (vgl. oben S. 15 f.), tertium non datur. Auf die Idee eines Bundesschlusses im Zusammenhang mit dem Abendmahl konnte man überhaupt nur kommen durch falsche, auch vom Alten Testament her nicht zu begründende Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch oder durch höchst bedenkliche religionsgeschichtliche Kombinationen.¹⁾ Hält man sich von beiden fern, so hat man keine Möglichkeit, den Bundesgedanken in den Abendmahlsberichten zu finden (weder mit noch ohne Berufung auf das Wort διαθήκη). Nicht so einfach ist die Auseinandersetzung mit der neuerdings verschiedentlich geäußerten,²⁾ bis jetzt aber nur von

¹⁾ Wellhausen (zu Mc 14, 24), der als das Wesen der Feier, die Jesus mit seinen Jüngern hält, eine communio und zwar vorzugsweise die communio, „die Verbrüderung der Tischgenossen unter sich“ betrachtet, erinnert an die „alte Verbrüderung durch das Opfer“. „Diese geschah nicht bloß durch das Opfermahl, sondern feierlicher durch das Opferblut, das die Beteiligten sich in derselben Weise applizierten, wie der Gottheit (d. h. dem Idol oder dem Altar), durch Benetzen oder Bestreichen. Das war eine aus Imitation des Opferritus entstandene Milderung ursprünglichen Blutrinkens. von dem (sogar vom Trinken des eigenen Blutes) sich noch Spuren finden. Eine andere Milderung ist es, daß an Stelle des Blutrinkens das Trinken des (roten) Weines trat. Der Wein ist ein besserer Kitt als das Brot, er symbolisiert das Blut, welches mehr gilt als das Fleisch und dem Leben selbst, der eigentlichen Essenz des Heiligen und Göttlichen gleichgesetzt wird.“ Ähnlich, von „uralten Vorstellungen“ von Blutsbrüderschaft usw. ausgehend, Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum (1911) S. 59 f. Aber für solche Ideen fehlt jeder Anknüpfungspunkt in der Anschauungswelt Jesu, sie werden willkürlich in die ihres nächsten und einfachsten Sinnes beraubten Einsetzungsworte hineininterpretiert. S. gegen Wellhausen und Heitmüller auch Weincl, Bibl. Theologie des Neuen Testaments (1911) S. 71.

²⁾ Z. B. von Cremer S. 1011; Zahn, Brief an die Galater² S. 162 A. 15; Deißmann, Paulus (1911) S. 102, vgl. die von Schmitz a. a. O. S. 208 wiedergegebenen mündlichen Äußerungen Deißmanns. Anspielungen auf διαθήκη = „Testament“ in diesem Zusammenhang finden sich gelegentlich auch schon bei alten griechischen Exegeten, z. B. bei Chrysostomus, homil. in Matthaeum 82 [ed. Field II (1839), 461]: . . . τὸ αἷμα τὸ δεσποτικόν. κἀντεῦθεν δεικνύουσιν, ὅτι καὶ μέλλει τελευτᾶν· διὸ καὶ διαθήκης μέμνηται und Petrus von Laodicea z. Mt 26, 18 [Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T. s V (1908), 308]: μνησθεὶς δὲ „διαθήκης“ καὶ „αἵματος“ δεικνύουσιν ὅτι μέλλει τελευτᾶν.

Dibelius¹⁾ (a. a. O. S. 87 ff.) näher begründeten und durchgeführten Meinung, διαθήκη in den Abendmahlstexten sei s. v. a. „testamentarische Verfügung, letzter Wille“, worauf D. dann seine These gründet, das Abendmahl sei das Testament Jesu. Die Erklärung ist sprachlich gut möglich. Sie paßt zu der geschichtlichen Situation der Abendmahlseinssetzung, insofern als eine Verfügung, die Jesus am Abend vor seinem Tode traf, ganz von selbst den Charakter einer letztwilligen Verfügung, einer Anordnung von Todes wegen erhielt. Und sie kann sich auf einen Ausspruch Jesu stützen, der bei Lukas ganz nahe auf den Bericht von der Stiftung des Abendmahls folgt (Lc 22, 29 f.): *καὶ νῦν διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν,*²⁾ *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνετε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* — vorausgesetzt, daß er so verstanden und wiedergegeben werden darf, wie Dibelius es tut: „Ich vermache euch ein Königreich, wie es mir mein Vater vermacht hat, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Königreich.“ Nun ist aber das exegetische Recht zu dieser Wiedergabe und Auffassung von Lc 22, 29 f. zum mindesten unsicher.³⁾ Fragwürdig ist D.s Konstruktion des v. 29, in dem βασιλείαν nur zu διέθετο als Objekts gehören kann,⁴⁾ nicht auch zu διατίθεμαι, wenn nicht ein ganz unlogisches Verhältnis zwischen dem Hauptsatz und dem nachfolgenden ἵνα-Satz entstehen soll.⁵⁾ Fragwürdig aber auch

¹⁾ Vgl. aber schon Jablonski(us), de vera et propria significatione τῆς διαθήκης in scriptis Novi Testamenti (Frankof. ad Viad. 1733) p. 9 sqq.

²⁾ Dem διατίθεμαι fügen A, Peschitto u. einige jüngere Textzeugen διαθήκην hinzu; doch s. auch Origenes, comm. in psalmos [opp. ed. Delarue II (1733), 625]: *καὶ νῦν θύσσομαι ὑμῖν διαθήκην, ἐσθίειν καὶ πίνειν ἐπὶ τῆς τραπέζης κτλ.* und Eusebius, in Lucam z. St. [Mai, Scriptorum veterum nova collectio I, 1 (1825), 170 C]: *τράπεζα, ἥς μεταλήφονται οἱς τὴν διαθήκην διέθετο διὰ τὸ μεμενημέναι μετ' αὐτοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς· ἵνα ἐσθίωσι καὶ πίνωσι ἐπὶ τῆς τραπέζης αὐτοῦ.* Ursprünglich ist διαθήκην hier keinesfalls; daß es hinzugefügt wurde, erklärt sich aber leicht aus der stereotypen Phrase διατίθεσθαι διαθήκην.

³⁾ Vgl. zum Folgenden besonders Hofmann z. St.

⁴⁾ Vgl. Ambrosius, expositio evangelii secundum Lucam X, 49 (CSEL 32, 4, 474): et ego quidem dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum.

⁵⁾ Ist βασιλείαν Objekt zu διατίθεμαι [wie mit Dibelius manche annehmen, vgl. schon Pistis Sophia 50 (GCS 8, 1, 57): „Ich werde euch

Behm, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament.

die Isolierung von v. 29 + 30^a, woneben dann v. 30^b in der Luft schwebt; am natürlichsten läßt man mit καὶ καθήσεται sich den Satz ἵνα ἔσθῃτε κτλ. fortsetzen,¹⁾ so daß sich der Gedanke ergibt, daß das διατίθεται Jesu die Tischgemeinschaft seiner Jünger mit ihm im messianischen Reich und die Ausübung des königlichen Richteramtes durch sie zum Inhalt hatte. Hat aber Lc 22, 29f., so verstanden, mit der Idee des Abendmahls und dem Abendmahl selbst nur einen ganz entfernten Zusammenhang, so begründet auch der Gebrauch der stammverwandten Wörter διαθήκη und διατίθεται hier und dort keine nähere Beziehung. Was den verbalen Ausdruck in v. 29 anlangt, so muß, da Jesus sein διατίθεται mit dem διατίθεται des Vaters vergleicht, das Verbum in beiden Fällen dasselbe bedeuten. Die Bedeutung „testamentarisch verfügen“ im strengen Sinne ist aber auf Gott nicht anwendbar, weil ein solches διατίθεται stets im Hinblick auf den Tod des Testators geschieht, was für Gott nicht zutrifft.²⁾ διατίθεται kann hier, wie 2 Chr 7, 18, nur in dem Sinne „bestimmen“, „verfügen“ überhaupt stehen.³⁾

ein Reich vermachen, wie es mir mein Vater vermacht hat. daß ihr essen und trinken möget an meinem Tisch in meinem Reiche“ und Euthymius Zigabenus z. St. (MSG 129, 1080)], so kann der Satz mit ἵνα nur den Zweck oder die Folge des διατίθεται Jesu angeben [zu konsekutivem ἵνα vgl. Moulton, Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments (1911) S. 333 und Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (1911) S. 156]. Ein Final- oder Konsekutiv-Zusammenhang besteht aber zwischen dem „Vermachen“ einer Herrschaft an die Jünger von seiten Jesu und ihrem Essen und Trinken am Tische Jesu in seinem zukünftigen Reich nicht und läßt sich auf keine Weise erdenken. διατίθεται hat sein Objekt an dem Satze ἵνα ἔσθῃτε κτλ. [vgl. u. a. Origenes und Eusebios an den oben S. 65 Anm. 2 angegebenen Stellen; Grotius, Annotationes in N. T. I, 812; Hofmann, Hahn, Holtzmann z. St.], der Weise der Koine entsprechend, den Objektsinfinitiv durch einen ἵνα-Satz zu ersetzen [vgl. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch³ (1902) S. 229ff.; Moulton a. a. O. S. 326ff.; Radermacher a. a. O. S. 155f.].

¹⁾ So auch Wellhausen z. St. Für die Fortsetzung des Konjunktivs im Finalsatz durch das Futurum vgl. Belege bei Blaß a. a. O. S. 216f., dazu Radermacher a. a. O. S. 141.

²⁾ Ga 3, 15. 17, wo wirklich von einem „Testament Gottes“ die Rede ist, liegt die Sache anders, vgl. oben S. 40ff. Über Hbr 9, 16f. s. w. u.

³⁾ S. auch Meyer-B. Weiß⁹ z. St. Vgl. noch die korrekte Wiedergabe von Lc 22, 29f. bei R. A. Hoffmann a. a. O. S. 79. Eigentümlich lautet der Anfang von v. 29 bei den Syrern (syrsin, syr^c u. pesch): אָנָה מְשַׁחֲרָה

Hat Jesus das Wort an dem letzten Abend, an dem er vor seinem Tode mit den Jüngern vereinigt war, gesprochen,¹⁾ so war die in ihm ausgesprochene Verfügung doch tatsächlich ein letzter Wille, die Verfügung eines Scheidenden, die als solche Ähnlichkeit hatte mit einem Testament, ebenso wie die Verfügung seines Vaters, die dieser ihm beim Abschied gegeben. „Als er von Gott ausging in die Welt, bestimmte ihm Gott ein Reich, ein Königtum, welches er hernachmals zu eigen bekommen sollte. Gleicherweise bestimmt er selbst jetzt seinen Jüngern, indem er von ihnen geht, daß sie in seinem Reiche, wenn er im Besitze desselben ist, an seinem Tische essen und trinken und als Richter der zwölf Stämme Israels thronen sollen.“²⁾ Mit dieser eschatologischen Verheißung Jesu hat aber die διαθήκη, von der die Abendmahls-texte reden, nichts zu schaffen, denn diese wird durch Jesu Tod alsbald geschichtliche Wirklichkeit, ja sie ist es für die Jünger schon in der Stunde des Abendmahls, sofern der Wein im Kelch Jesu im Tode zu vergießendes Blut repräsentiert. Von Lc 22, 29f. her läßt sich also die Bedeutung „Testament“ für διαθήκη in den Abendmahls-

[vgl., dem δέξετο entsprechend, יָרַשׁ], was nicht διατίθεμαι, sondern etwa ἐπαγγέλλομαι in der Vorlage voraussetzt, vgl. Merx a. a. O. II, 2, 451. Ebenso fern wie dem syrischen Text hat der Gedanke an „Testament, Vermächtnis“ der aramäischen Urgestalt des Wortes Jesu gelegen, wenn Jesus das Verbum כִּסֵּף gebraucht hat, wie Dalman [Worte Jesu I (1898), 109] vermutet. Hat Jesus beim Abendmahl von einer דינאריה gesprochen, so hat er jedenfalls in dem Lc 22, 29 zugrunde liegenden Spruch kein diesem Lehnwort stammverwandtes Verbum gebraucht, da das Aramäische kein solches besaß — der sprachliche Anklang, den der griechische Wortlaut bietet, ist in diesem Falle erst durch die Übersetzung entstanden.

¹⁾ Vgl. Wendt, Lehre Jesu I (1886), 173, vgl. II (1890), 559. 615; Godet z. St.; Zahn, Evangelium des Matthäus³ S. 602 A. 78. Lc 22, 28—30 wird ein versprengtes Stück aus den Abschiedsreden Jesu sein, das Lukas an der richtigen Stelle eingeordnet hat. [Anders B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums (1907) S. 122f., vgl. Die Quellen der synoptischen Überlieferung (1908) S. 68 u. R. A. Hoffmann a. a. O. S. 79f. vgl. Goetz a. a. O. S. 219f.]. Darum braucht dieser Ausspruch aber, keine Erläuterung des Abendmahls zu sein (Dibelius S. 88), von dessen Stiftung Lukas selbst ihn in seiner Darstellung getrennt hat durch Erzählungsstücke, die den Zusammenhang zwischen dem Abendmahlsbericht u. v. 28 ff. aufheben.

²⁾ Hofmann z. St.

berichten nicht erweisen. Aber auch diese Berichte selbst enthalten nichts, was ein Recht dazu begründen könnte, *διαθήκη* dort als „Testament“ zu verstehen und von da aus mit Dibelius das Abendmahl aufzufassen als ein in Zeichen ausgedrücktes Testament: Jesus hätte in der bildlichen Handlung mit Brot und Wein seinen letzten Willen zugunsten seiner Jünger niedergelegt, durch sie testamentarisch verfügt, daß, wer vom Brot und vom Kelch genießt, kraft seines in diesen Zeichen ausgesprochenen Willens Nutznießer seines Todes sein sollte.¹⁾ D. findet ein Argument für seine Auffassung in dem *ὑπέρ* = „zugunsten“ (vgl. 1 Ko 11, 24: *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*; Mc 14, 24: *τὸ αἶμα . . . τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*), das deutlich an die Form eines Testamentes erinnere; „ein Testament ist doch immer eine Verfügung zugunsten irgend jemandes“. ²⁾ Dem muß aber entgegengehalten werden:

1. Gesetzt den Fall, es handelt sich im Abendmahl wirklich um eine „Verfügung zugunsten jemandes“, so ist damit der testamentarische Charakter derselben noch nicht erwiesen; mag die geschichtliche Lage, in der diese „Verfügung“ erlassen wurde, eine solche Annahme begünstigen, so muß doch erst der Nachweis erbracht werden, daß mit der allgemeinen Bedeutung von *διαθήκη* „Verfügung, Willenskundgebung“ hier nicht auszukommen ist.

2. Nirgends in den zahlreichen Quellen für das Erbrecht im griechischen Altertum und in hellenistischer Zeit, die wir besitzen, begegnet, so weit meine Kenntnis reicht, ein *ὑπέρ* (oder *περί*, vgl. Mt 26, 28 ³⁾) zur Einführung der Person, der etwas vermacht wird, zu deren Gunsten jemand ein Testament errichtet.

¹⁾ Vgl. a. a. O. S. 90 ff. In welchem Sinne diese Nutznießung des Todes Jesu gemeint ist, wird aus Lc 22, 29 geschlossen: „Wer das Abendmahl empfangen hat, wird, wenn das künftige Reich Gottes da ist, als Jesu Tischgenosse in ewiger Herrlichkeit und Freude leben.“ S. dazu aber die oben gegen die Deutung von Lc 22, 29 auf das Abendmahl ausgesprochenen Bedenken.

²⁾ A. a. O. S. 89.

³⁾ *περί* bei *διατίθεσθαι* = „vermachen“ zur Einführung des vermachten Besitztums z. B. Isaacs 9 (Astyphil.), 15; 10 (Aristarch.), 8.

3. In keinem der neutestamentlichen Abendmahlsberichte steht das *ὑπὲρ ὑμῶν* usw. in direkter Beziehung (weder syntaktischer noch inhaltlicher) zu *διαθήκη*, so daß sich unmittelbar aus dem Text der Gedanke an eine Verfügung, speziell Erbverfügung, zugunsten jemandes ergäbe, sondern die Bestimmung mit *ὑπὲρ* gehört einer Apposition zu *σῶμα* bzw. *αἷμα* an: von seinem Leibe sagt Jesus das *ὑπὲρ ὑμῶν* aus, von seinem Blute, daß es „zugunsten vieler“ vergossen werde; er bewegt sich damit in Stellvertretungs- und Opfergedanken, neben denen die Idee einer Testamentserrichtung, wo möglich mit Betonung ihres Charakters als „juristischer Handlung“, ¹⁾ keinen Platz hat.

Es zeigt sich: auch an den Abendmahlsberichten selbst hat die von Dibelius vertretene Theorie keinen Anhalt. Ein Punkt muß da noch besonders hervorgehoben werden, den D. kaum berührt, der aber entscheidendes Gewicht hat bei seiner Problemstellung. D. sagt: das Abendmahl ist das Testament, die *διαθήκη* Jesu. Von einer *διαθήκη* Jesu aber spricht keine einzige neutestamentliche Stelle! Absolut, subjektslos steht das Wort *διαθήκη* in allen Abendmahlsberichten, und gegen die Einsetzung Jesu als Subjekt sträuben sich die Texte. Für Mc 14, 24 ist durch die Beziehung auf Ex 24, 8 gesichert, daß es sich nicht um eine *διαθήκη* Jesu handelt, ²⁾ und 1 Ko 11, 25 wäre die Bezeichnung der *διαθήκη* als *ἡ καινὴ* unverständlich, ja sinnlos, sollte Jesus als der Testator gedacht werden. Dibelius, der nach dieser Seite hin seine Position gar nicht gesichert hat, geht, um zu zeigen, daß doch die *διαθήκη* Jesu gemeint ist, zurück auf die „alte Weissagung von der neuen berith“ und sucht das „Testament“ Jesu zu begreifen als die Aufrichtung der neuen berith durch

¹⁾ Dibelius a. a. O. S. 90.

²⁾ Damit ist zugleich jeder neue Versuch abgewehrt, den ersten Genetiv, *μου*, von *τῆς διαθήκης* abhängig zu machen [so Rückert, Das Abendmahl (1856) S. 74, vgl. O. Holtzmann, ZNW 5 (1904), 102 f.]; auf Sach 9, 11: *ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπείσπilas δεσμίους σου* kann man sich dafür nicht berufen. Gegen die Verbindung von *μου* mit *τῆς διαθήκης* spricht auch, daß sie die Konformität zwischen dem Brotwort und dem Kelchwort aufheben würde. Dem *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* entspricht *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου*, ohne Rücksicht darauf, ob noch weitere Bestimmungen folgen oder nicht. Vgl. R. A. Hoffmann a. a. O. S. 44.

den, der durch Wirkung Gottes die Gewißheit in sich trägt, „selbst derjenige zu sein, der über die Ordnung der künftigen Welt zu bestimmen hat.“¹⁾ So richtig an sich in diesem Zusammenhang ein Rückgriff auf Jer 31, 31 ff. ist, hier bei D. beruht er auf falschen Voraussetzungen und wird infolgedessen dem Tatbestand nicht gerecht, daß es schlechthin zweierlei ist, wenn Gott die neue berith gibt und wenn Jesus sein Testament einsetzt.²⁾ Als Geber der *διαθήκη* der Abendmahlsworte kann in Wirklichkeit nur Gott in Betracht kommen — die alttestamentliche Bestimmtheit des Kelchwortes in beiden Textgestalten liefert den Beweis dafür. Damit erweist sich hier aber die Bedeutung „Testament“ für *διαθήκη* end-

¹⁾ A. a. O. S. 93.

²⁾ A. a. O. S. 93 führt D. folgendes aus: „... die alte Weissagung von der neuen berith. Wenn es mit dieser Welt zu Ende geht und die künftige Welt an die Stelle tritt, wird Gott eine neue Ordnung erlassen... Bei Jesus vereinigt sich dieser Glaube mit der Überzeugung, selbst derjenige zu sein, der über die Ordnung der künftigen Welt zu bestimmen hat. So sind aus der einen berith zwei geworden. Gott hat die seine bereits erlassen; sie erging an Jesus und bestand darin, daß er diesen zum Herrscher der Zukunft berief. Gott hat ihm ein Königreich vermacht (Lc 22, 29), er hat ihm alles übergeben (Mt 11, 27). Damit muß ein bestimmtes Erlebnis gemeint sein; das Wahrscheinlichste ist, daß Jesus bei diesen Worten an den Tag denkt, an dem er seiner messianischen Sendung gewiß wurde. Damit wurde die Verfügung über die bevorstehende Welt in seine Hände gelegt; seine Sache war es nun auch, die neue berith für das künftige Israel zu geben. Er gibt sie am letzten Abend; sie lautet, daß seine Jünger, die um ihn sind, und die vielen, die in der Zwischenzeit noch dazu kommen werden, auf der verwandelten Erde mit ihm herrschen und an seinem Tische essen und trinken werden.“ Es ist eine verwegene Kombination, die D. vollzieht, wenn er die neue berith, deren Kennzeichen nach Jer 31, 31 ff. innere Umwandlung und Sündenvergebung sind, erfüllt sieht in der Berufung Jesu zum Herrscher der Zukunft und in Jesu Testamentsverfügung, daß die Seinen künftig seine Herrschaft teilen und Tischgemeinschaft mit ihm haben sollen. Der einzige Punkt, an dem sich so Weissagung und Erfüllung überhaupt berühren, ist das Wort *διαθήκη* im LXX-Text des Jeremia und in den Abendmahlsberichten. Die dadurch angerichtete Verwirrung läßt es aber begreiflich erscheinen, wenn es D. ganz entgangen ist, daß die Verwirklichung der Gotteszusage: *ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, φησὶν κύριος, καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινὴν κτλ.* (Jer 31, 31), auf die 1 Ko 11, 25 sich bezieht, durch Jesus die *καινὴ διαθήκη* Gottes immer noch nicht zur *διαθήκη* Jesu macht, besonders nicht zu seinem „letzten Willen“.

gültig als unbrauchbar, und als allein möglicher Sinn des Wortes bleibt „Verfügung überhaupt, Willenskundgebung“. ¹⁾ Als die neue Verfügung Gottes, erlassen zur Neuregelung des Verhältnisses zwischen ihm und der Menschheit, als die neue Form und Fassung, in der Gott seinen Heilswillen kundgibt, hat Jesus nach Paulus den Abendmahlskelch bezeichnet, und zwar kraft Wirkung seines Blutes. Sein blutiger Tod ruft die neue Verfügung ins Leben und begründet ihre Geltung. Von daher gilt auch in der Symbolik des Abendmahlssakraments, daß der Kelch, der Jesu Blut repräsentiert, die neue Verfügung ist. Nach Markus hat Jesus von seinem „Verfügungsblut“ gesprochen, was dem Zusammenhang nach auch nichts anderes bedeutet, als daß sein Tod Gottes Heilsverfügung aufrichtet oder bekräftigt. In beiden Relationen des Wortes Jesu von der διαθήκη spricht sich ein starkes Bewußtsein von der Neuheit und Eigenart des Gotteswillens aus, in dessen Durchführung Jesus in den Tod geht, ²⁾ ein Bewußtsein des Gegensatzes von Jesu eigener Sache zu der bisher herrschenden Religion.

¹⁾ Schmitz (a. a. O. S. 211), der sich ebenfalls gegen διαθήκη in dem ganz konkreten Sinne „Testament“ entscheidet und für die Abendmahlsworte „den allgemeinen Sinn der Stiftung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Vielen“ (vgl. dagegen S. 210!) vorzieht, bemerkt dazu: „Bei dieser ganzen Frage ist übrigens zu beachten, daß, während für uns die Bedeutungen „Stiftung“ und „Testament“ in zwei Worte auseinanderfallen, für das griechische Ohr beides durch dasselbe Wort ausgedrückt wurde. Dadurch war natürlich das Hinübergleiten aus dem allgemeineren Sinn in die speziellere Nuancierung außerordentlich erleichtert. Es bestände also auch bei unserer Auffassung die Möglichkeit, daß bei der neuen, durch das Blut Jesu vermittelten διαθήκη der Testamentsgedanke mit anklänge . . .“ Die Bemerkung ist richtig. Aber uns handelt es sich jetzt nicht um Nuancen und mitanklingende Nebengedanken bei unserer Frage nach dem Sinne von διαθήκη, sondern um die scharfen Konturen der Grundvorstellung und den Kern der mit dem Worte verknüpften Idee.

²⁾ Vgl. auch Chrysostomus, homil. in Matthaeum 82 [ed. Field II (1839), 461]: (z. Mt 26, 28) καὶ αἷμα καινῆς διαθήκης καλεῖ, τοντέστι, τῆς ὑποσχέσεως, τῆς ἐπαγγελίας, τοῦ νόμου τοῦ καινοῦ. τοῦτο γὰρ καὶ ὑπέσχετο πάλαι, καὶ τὴν διαθήκην τοῦτο συνέχει τὴν ἐν τῇ καινῇ und Euthymius Zigabenus z. Mt 26, 28 [MSG 129, 665]: τῆς καινῆς διαθήκης ἥτοι τῆς νέας νομοθεσίας.

Wie dieses Bewußtsein bei Jesus stimmt zu der Beurteilung seiner eigenen Sendung und zu seiner Stellung zur religiösen Tradition sonst, ist eine Frage für sich, die in diesem Zusammenhang nicht beantwortet werden kann. Ich hoffe, an anderer Stelle, im Rahmen einer Entwicklungsgeschichte der Idee der *καινή διαθήκη*, den Nachweis dafür erbringen zu können, daß die Ankündigung der *καινή διαθήκη* als Frucht seines Todes in den Abendmahlsworten nicht außer Beziehung steht zu dem Evangelium Jesu überhaupt, daß sie sich seinen radikalen Aussprüchen über das Gesetz, den alttestamentlichen Kultus usw. einreihet, die eine Seite seiner Stellung zur alttestamentlichen Religion deutlich bezeichnen. Hier genügt es, zu zeigen, daß an dem wichtigen Punkte der Abendmahlseinssetzungsworte sich unsere These bewährt, daß *διαθήκη* in der religiösen Sprache des Neuen Testaments „Verfügung“ bedeutet.¹⁾

3. *διαθήκη* bei dem Autor ad Hebraeos.²⁾

Die größte Rolle spielen Wort und Begriff *διαθήκη* im Hebräerbrief. Das Wort kommt in dieser neutestamentlichen Schrift nicht weniger als 17 mal vor, und der Begriff hat in der Gedankenwelt ihres Verfassers geradezu zentrale Stellung, wie der Abschnitt 7, 1—10, 18 zeigt. Also ist Klarheit über die Bedeutung von *διαθήκη* hier von ganz besonderem Gewicht.

Keinen sicheren Ertrag für die Vorstellung, die der Autor ad Hebraeos mit dem Worte verbunden hat, werfen die Ausdrücke *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης* und *αἱ πλάκες τῆς διαθήκης* 9, 4 ab. Beide sind fest geprägte Termini aus dem griechischen Alten Testament (vgl. einerseits Ex 31, 7; 39, 15 u. ö., andererseits Ex 34, 28; Dt 9, 9. 11), die herübergenommen sein können, ohne daß der Sinn, in dem *διαθήκη* dort stand, durch einen abweichenden Sprachgebrauch des Verfassers alteriert, und ohne daß umgekehrt sein sonstiges Verständnis des Wortes durch den Sinn desselben dort beeinflußt zu werden

¹⁾ Unklare Vermischung der Vorstellungen von „Bund“, „Verfügung“ und „Testament“ bei Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien (1895) S. 146 Anm.

²⁾ Vgl. zu diesem Abschnitt besonders Riggenbach S. 300 ff.

brauchte.¹⁾ Ein näheres Interesse für unsere Untersuchung gewinnen die alttestamentlich bestimmten Ausdrücke in 9, 4 erst dann, wenn sich nachweisen läßt, daß der Sinn von *διαθήκη* im Hebräerbrief allgemein derselbe ist wie in ihnen, nämlich „Willenskundgebung, Verfügung.“²⁾

Die große Mehrzahl der Stellen, an denen der Verfasser des Hebräerbriefs das Wort *διαθήκη* gebraucht, steht unter sich in einem nahen inneren Zusammenhang. Ein geschlossener Kreis von Gedanken spricht sich in ihnen aus, die nach Inhalt und Form an der Weissagung Jeremias von der *καινή διαθήκη* Jer 31, 31 ff. orientiert sind. Dahin gehören zunächst das ausführliche und das abgekürzte Zitat von Jer 31, 31—34 in 8, 8—12 und 10, 16 f., dann die Aussagen von einer *διαθήκη καινή* bzw. *νέα* 9, 15 und 12, 24, zu der den Gegensatz eine frühere, nun veraltete (8, 13), *ἡ πρώτη* (8, 13; 9, 1. 15. 18), bildet, im Vergleich mit der die neue, die *δευτέρα*, eine *κρείττων διαθήκη* [7, 22; 8, 6 f.] ist und *ἄμειπτος*, was von der ersten nicht gilt (8, 7). Mit Bezug auf die *πρώτη διαθήκη* wird das Wort vom *αἷμα τῆς διαθήκης* aus Ex 24, 8 angeführt (9, 20), dann aber auch auf die neue *διαθήκη* bezogen (10, 29), und in dieser Beziehung wirkt es, zusammen mit gewissen Prophetensprüchen [vgl. außer Sach 9, 11 Jes 55, 3; Jer 32, 40; Ez 16, 60; 37, 26], auch 13, 20 nach in dem Ausdruck *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου*. Alttestamentliche Wendungen und Gedanken klingen hier überall wieder, aber nicht ohne originelle Verwertung und Weiterbildung.

Der erste Eindruck, der sich daraus hinsichtlich des Sinnes, den der Autor ad Hebraeos mit *διαθήκη* verbindet, ergibt, ist der, daß das Wort auch in dem Sinne, den es im Alten Testament an den angezogenen Stellen hat, herübergenommen sein wird, d. h. in dem Sinne von „Anordnung, Verfügung“. Und dieser Eindruck trägt nicht, wie sich durch eine Reihe von Einzelbeobachtungen zeigen läßt.

¹⁾ Vgl. Riggensbach S. 300.

²⁾ Der Ausdruck *ἡ κβωτὸς τῆς διαθήκης* begegnet noch einmal im Neuen Testament: **Apk 11, 19**. Hier gilt auch das zu Hbr 9, 4 Bemerkte, nur daß ein eigener Sprachgebrauch des Apokalyptikers Johannes bez. *διαθήκη* nicht nachzuweisen ist. Zu *ἡ κβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ* (sc. τοῦ Θεοῦ) vgl. den entsprechenden Genitiv *κβωτὸν* Nu 10, 33; 14, 44; Dt 10, 8 u. ö.

Wenn es in dem Zitat 8, 8 ff. statt wie in der LXX διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰουδα διαθήκην καινήν heißt συντελέσω ἐπὶ τ. οἴκ. Ἰ. κ. ἔ. τ. οἴκ. Ἰ. διαθήκην καινήν (v. 8), ebenso v. 9 statt κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην: κ. τ. διαθήκην, ἣν ἐποίησα, so bedeuten diese Abweichungen von dem griechischen Jeremiatext zwar nicht die geringste Veränderung des Inhalts (vgl. dieselben Wendungen Jer 34, 8. 18 u. ö.), aber sie zeigen noch deutlicher als der genuine Text, daß bei διαθήκη nicht an einen Bund oder zweiseitigen Vertrag, sondern eine einseitige Verfügung gedacht ist.¹⁾ Dasselbe gilt von der Form, in der 9, 20 Ex 24, 8 wieder gegeben wird: τοῦτο τὸ αἶμα τῆς διαθήκης ἥς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός [LXX: . . . ἥς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς κτλ.] — Die διαθήκη, von der ein ἐντέλλεσθαι ausgesagt wird (s. oben S. 21 f.),²⁾ kann nicht „Bund“ und in einem alttestamentlichen Zusammenhange, wie er hier vorliegt, auch nicht „Testament“ (s. oben S. 18), sondern nur „Verfügung, Erlaß“ bedeuten; es ist eine Willenskundgebung Gottes, „das an Israel ergangene, ihm als Gesetz seines Gemeinlebens entbotene göttliche Geheiß“. ³⁾ Dafür fällt auch der Anfang des Zitats: τοῦτο τὸ αἶμα statt LXX ἰδοὺ τὸ αἶμα mit ins Gewicht, wenn dieser seine veränderte Gestalt dem Einfluß der bezüglichlichen Abendmahlsworte verdankt, wie von Boehme bis auf Dibelius wiederholt behauptet worden ist;⁴⁾ denn dort bedeutete, wie wir

¹⁾ Vgl. Hofmann z. St.

²⁾ Unzulässige Erweiterung und Erweichung des Gedankens bei Bengel [nach Si 45, 3: ἐνετείλατο αὐτῷ (Μωυσεὶ) πρὸς λαὸν αὐτοῦ, vgl. Westcott]: „praecepit“ mihi (sc. Mose), ut perferrem „ad vos“ (sc. testamentum).

³⁾ Hofmann z. St.

⁴⁾ Vgl. Boehme, epistola ad Hebraeos (Lipsiae. 1825) p. 425; Biesenthal, Westcott z. St.; A. Seeberg, Der Tod Christi S. 87; Dibelius, Der Verfasser des Hebräerbriefes (1910) S. 16. 19 und Das Abendmahl S. 88. In Betracht kommt dann aber natürlich nicht die paulinische Relation: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ. (1 Ko 11, 25), sondern die Markusform des Kelchwortes: τοῦτο ἐστὶν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (14, 24) — gegen A. Seeberg a. a. O. S. 355 A. 1. Unsicher ist, ob das Hbr 10, 29 wiederkehrende Stichwort aus Ex 24, 8 τὸ αἶμα τῆς διαθήκης auch noch direkt auf die Abendmahlsworte Bezug hat, wie A. Seeberg unter Berufung auf 10, 22, wo ξεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως ποιηρᾶς vom Abendmahl gemeint sein soll, behauptet [a. a. O. S. 87 und Katechismus der Urchristenheit (1903) S. 147]; eine indirekte Beziehung ermöglicht

gefunden haben (vgl. oben S. 63 ff.), διαθήκη „Verfügung“. Weiter: Hbr 8, 6 spricht von der κρείττων διαθήκη als einer solchen, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται. Wofern man nicht die Bedeutung des Verbums νομοθετεῖν in einer seinem regulären Gebrauch widersprechenden Weise dehnt,¹⁾ sondern einfach stehen bleibt bei seinem ursprünglichen Sinn „Gesetz geben“²⁾ [weiter „durch Gesetz verordnen, verfügen,“ wovon aber hier abzusehen ist³⁾], ergibt sich, daß διαθήκη, das Subjekt des νομοθετεῖσθαι, hier ein νόμος sinnverwandter Begriff ist und nichts anderes bedeuten kann als „Bestimmung, Verfügung“⁴⁾ — im solennen Sinne: eine Ver-

9, 20, und insofern kann allerdings der Sinn von διαθήκη in den Abendmahlsworten auch den Sinn des Wortes hier mitbestimmt haben.

¹⁾ Dies geschieht, wenn man es wiedergibt mit „festmachen“ (v. Soden z. St.), „regeln“ (vgl. Hollmann, bei J. Weiß, Die Schriften des N. T.s II², 471) oder „gesetzlich begründen“ [H. Ewald, Bücher des Neuen Bundes III, 2 (1870), 99], „fixieren“ (Holtzheuer z. St.), vgl. auch Riggenbach S. 310, der behauptet, daß „die διαθήκη durch νενομοθέτηται als eine mit Rechtskraft ausgestattete Anordnung hingestellt wird.“

²⁾ Zur Etymologie von νομοθετέω s. besonders Passow s. v. Die Grundbedeutung liegt z. B. vor 2 Mak 3, 15; 4 Mak 5, 25; Barn 10, 11 und an der einzigen Stelle, wo das Wort im Hebräerbrieff sich noch findet, 7, 11: ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῆς (sc. τῆς Λευευιτικῆς ἱερωνύμης) νενομοθέτηται = dem Volke ist Gesetz gegeben worden auf Grund des levitischen Priestertums (vgl. Meyer-Weiß⁶ z. St.).

³⁾ In dieser Bedeutung gebrauchte die LXX das Verbum durchweg, vgl. Ex 24, 12; Dt 17, 10; Ps 25 (24), 8. 12; 119 (118). 33 u. ö.; so steht es auch 1 Clem 43, 1. Wäre διαθήκη = Vertrag, Bund, so müßte νομοθετεῖν Hbr 8, 6 auch = „gesetzlich verordnen, bestimmen, einrichten“ sein (so u. a. Delitzsch, Meyer-Weiß⁶ z. St.). Der legislatorische Gedanke aber, der von dem Verbum nicht abzutrennen ist, im Verein mit den ἐπαγγελίαις, die die Voraussetzung des von διαθήκη ausgesagten νομοθετεῖσθαι bilden (vgl. Hofmann z. St.), und die einseitige Willenskundgebungen Gottes sind, läßt das Moment der Zweiseitigkeit, das zum Wesen des Vertrages oder Bundes gehört, nicht zu seinem Rechte kommen: διαθήκη kann demnach nicht „Bund“ bedeuten. Ebenso unterliegt die Fassung des Wortes als „Testament“ (vgl. Riggenbach a. a. O.; Holtzheuer z. St. u. a.) hier unüberwindlichen Bedenken, da zu ihr das „gesetzlich verordnen“ im strengen Sinne (und um den handelt es sich allein, vgl. oben Anm. 1) nicht stimmt. Dann gibt es aber keinen Grund mehr, über die eigentlichsste Bedeutung von νομοθετεῖν hinauszugehen und das Verbum anders zu verstehen als = legem ferre.

⁴⁾ Es liegt die ins Passiv übertragene Phrase νομοθετεῖν διαθήκην (acc. des Inhalts) vor, die z. B. Chrysostomus, in Makkabaeos (nach

fügung Gottes, die der Menschheit seinen das Verhältnis zwischen ihm und ihr regelnden Willen kundgibt. Dagegen spricht nicht, daß die *διαθήκη* hier nicht gebietenden, sondern verheißenden Charakter trägt [„die ja auf Grund besserer Verheißungen gegeben (erlassen) ist“, vgl. dazu v. 10 ff.]; so gut wie *νόμος* für Paulus nicht nur die Kundgebung des fordernden Gotteswillens ist, sondern auch des gebenden (vgl. Rö 3, 27; Ga 6, 2; 1 Ko 9, 21), so gut ist für unseren Autor auch die *διαθήκη νενομοθετημένη* hier Ausdruck des göttlichen Heilswillens, der die Sünden vergibt und ein neues religiöses Verhältnis im Bereiche der Innerlichkeit begründet.¹⁾

Nicht gegen die Bedeutung „Verfügung“ für *διαθήκη* spricht 7, 22 *κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς*. *ἔγγυος* (oder *ἔγγυητής*) ist zwar ein in der griechischen Rechtsprache aller Zeiten häufig gebrauchter Terminus = „der, der für einen oder etwas haftet, entsteht, Bürge, Garant“,²⁾ aber im streng juristischen Sinne kann im vorliegenden Falle das Wort nicht gemeint sein. Auch wenn *διαθήκη* hier ein rechtlicher Begriff wäre = „Vertrag, Bündnis“ oder = „Testament“, stände *ἔγγυος* nicht in seiner eigentlichen Bedeutung; denn für Bundschließungen oder für Testamente kennt das Recht

Cramer, Catenae VII, 585) gebraucht: . . . εἰς ἀμφοτέρας (sc. *διαθήκας*) *ἐνομοθέτησε*. Vgl. Kühner-Gerth, Ausführl. Grammatik der griech. Sprache³ (1898) § 410, 2^b, dazu Anm. 2 (II, 1, 305 u. 307f.). Ganz analog Diodorus Siculus 16, 82: τοὺς περὶ τῶν δημοσίων *νενομοθετημένους* (sc. *νόμους*).

¹⁾ Nicht als Glauben fordernde kommt die *διαθήκη* hier in Betracht (so kontextwidrig Hofmann z. St., unter Berufung auf Rö 3, 27), sondern als auf die *κρείττονες ἐπαγγελίαι* basierte, die die v. 10–12 konkret bezeichnen. — Vgl. noch die mit *Κερίλλον* bezeichnete Note zu Hbr 8, 6 bei Cramer, Catenae VII, 583f.: οὐκ ἀμώμητον εἶναι τὴν ἀρχαίαν ἐντολὴν διαβεβαιοῦνται σαφῶς· ταύτῃ τοι φησὶ καὶ ἀντ' ἐκείνης ἡμῖν εἰσσεκομεῖσθαι χορησίμους τὴν διὰ Χριστοῦ καὶ νέαν, τυντέστιν εὐαγγελικὴν προσοικειοῦσαν ἡμᾶς τῷ Θεῷ.

²⁾ Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht I (1909) passim und Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde (1912) II, 1, 264ff. [vgl. auch Wilcken, Griechische Ostraka I (1899), 547 ff.] geben eine Fülle von Belegen, die sich u. a. aus den Urkunden auf Stein und Papyrus noch bedeutend vermehren lassen. Vgl. auch Si 29, 15f.; *ἔγγυαν* Pr 6, 1. 3; 17, 18; 19, 28; Si 8, 13; 29, 14; *ἔγγυη* Pr 17, 18; 22, 26; Si 29, 18f.

keine ἔγγυοι.¹⁾ Ist aber ἔγγυος übertragen gebraucht und bezeichnet überhaupt einen, der gewährleistet, daß etwas ist oder geschehen wird,²⁾ so liegt auch kein Grund vor, διαθήκη einen spezifisch juristischen Sinn zuzusprechen; als „Verfügung“ im religiösen Sinne läßt es sich hier wie an den anderen Stellen des Hebräerbriefes wohl verstehen: Jesus ist „Bürge einer besseren (Gottes-) Verfügung“, d. h. er bietet in seiner Person die Garantie, daß eine solche Verfügung besteht und zur Geltung kommen wird.³⁾ Größere Schwierigkeiten bereitet dieser Auffassung von διαθήκη der Begriff μεσίτης, der dreimal im Hebräerbrief mit διαθήκη verbunden erscheint, 8, 6: *κρείττονος διαθήκης μεσίτης*; 9, 15: *διαθήκης καινῆς μεσίτης*; 12, 24: *διαθήκης νέας μεσίτη Ἰησοῦ*. Da μεσίτης den Mittler oder Vermittler zwischen zwei Parteien bezeichnet und so auch im Neuen Testament vorkommt (1 Ti 2, 5: *μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*),⁴⁾ so ergibt sich für diese Stellen scheinbar

¹⁾ ἔγγυος bzw. ἔγγυητής begegnet in den Quellen in den verschiedenartigsten verwaltungs- und prozeßrechtlichen Beziehungen (vgl. Partsch a. a. O. S. 288 ff. u. ö.), aber niemals mit Beziehung auf Staatsverträge, Bündnisabkommen unter Völkern (zu privatrechtlichen Verträgen bestehen Beziehungen) oder auf Erbverfügungen. Die Analogie, die Riggenbach S. 308 dem Testament des Herodes bei Josephus, bell. Jud. I, 33, 8 entnimmt: *κύριον πάντων ὧν διατάξειεν καὶ βεβαιωτὴν τῶν διαθηκῶν εἶναι Καίσαρα*, ist zu vereinzelt und entfernt (vgl. über das Verhältnis der Begriffe ἔγγυος und βεβαιωτής Partsch a. a. O. S. 27f. 340 ff.), um eine tatsächliche Kombination der Vorstellungen von Bürgschaft und Testament wahrscheinlich zu machen. Denn daß der Kaiser, indem er „das Testament des Herodes bestätigt“, „dessen Gültigkeit“ „verbürgt“ (Riggenbach a. a. O.), trifft nicht unbedingt zu. R. erkennt dann doch die Vorstellungen von Testament und Bürgschaft als „zwei verschiedene Ideen“ (ebenda) an; anders können sie in der Tat nach dem antiken Recht nicht angesehen werden. Begriffswidrig war Luthers Übersetzung von Hbr 7, 22: „eines besseren Testaments Ausrichter“ (= executor).

²⁾ Vgl. 2 Mak 10, 28: *ἔγγυον ἔχοντες εὐθυμερίας καὶ νίκης μετὰ ἀρετῆς τὴν ἐπὶ τὸν κύριον κατασπέρην* und Philo: *ἔγγυητὴν ἀξιώσεων Μωσῆν* (nach Partsch a. a. O. S. 125 A. 5). S. auch Etymologicum magnum (ed. Gaisford): *ἔγγυητὰς τοῦ μὴ ἂν διαψεύσασθαι* und die delische Inschrift CIG 2266, 9f.: *ἔγγυητὰς τῆς ἀληθείας*. Vgl. noch Stephanus, Thesaurus graecae linguae s. v. ἔγγυος.

³⁾ Vgl. zu ἔγγυος noch Bleek und Hofmann z. St.

⁴⁾ Ebenso Testamentum Dan 6 [Testamenta XII patriarcharum ed. Sinker (1869) p. 173].

mit zwingender Notwendigkeit der gleiche Sinn des Wortes, und da „Mittler“ und „Bund“ Korrelatbegriffe sind, muß *διαθήκη* hier „Bund“ bedeuten — ein Resultat, das dann überhaupt den Begriff *διαθήκη* im Hebräerbrief in einem anderen Lichte erscheinen läßt, als er sich uns bisher dargestellt hat. Indessen an dem Begriffe *μεσίτης* selbst, von dem aus so argumentiert wird, wird bei genauerer Prüfung dies Resultat wieder zweifelhaft.¹⁾ *μεσίτης* [dafür auch *ὁ μέσος*; vgl. die Derivate *μεσ(ε)π(ε)ία* und *μεσιτεύειν*] ist in der hellenistischen Rechtssprache, aus der er stammt, ein sehr vieldeutiger Terminus. Als der, der in der Mitte steht, ist *μεσίτης* die Mittelsperson, der Unparteiische, d. i. 1. beim Vertragsschluß und vielfach im Prozeßverfahren der Schiedsrichter, Friedensstifter, Friedensvermittler;²⁾ 2. der Sequester, bei dem streitende Parteien das strittige Objekt bis zur gerichtlichen Entscheidung deponieren;³⁾ 3. der Zeuge bei einem Rechts-

¹⁾ Vgl. zum Folgenden besonders Mitteis, Zur Berliner Papyruspublikation IV. *ΜΕΣΙΤΗΣ*, Hermes 30 (1895), 616 ff., dann Cremer s. v. *μεσίτης*. Z. T. noch brauchbares Material bei J. B. Carpozov, *Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino* (Helmst. 1750) p. 365 sqq.

²⁾ Vgl. Polybius 28. 15, 8: τοὺς Ῥοδίους μεσίτας ἀποδείξει. Hiob 9, 33 LXX: ὁ μεσίτης ἡμῶν καὶ ἐλέγχων καὶ διακοῦων ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων. Greek Pap. in the British Museum Nr. 113, 26 ff. (t. 1, p. 201): τούτων ῥηθέντων αὐτοῖς πρὸς ἀλλήλους συνβέβηκεν μεσιτίαν [= μεσιτίαν] γενέσθαι μέσων εἰρημικῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν . . . ὅστερον ἤρρεσαν τοῖς μέσοις . . . (dazu Mitteis a. a. O. S. 616, gegen Wessely, Wiener Studien 9 (1887), 272]. Pap. Reinach 44, 3 (p. 141): κατασταθεὶς κοιτῆς μεσίτης. Pap. Cattaoui V Verso I, 3 (Archiv f. Papyrusforschung 3, 62 vgl. 94): μεσιτήν ἡμῶν καὶ κοιτήν. Auch Greek Pap. from the Cairo Museum, ed. Goodspeed 29, III, 5 [University of Chicago, decennial publications I, 5 (1904), p. 30], dazu Rabel bei Ruggenbach S. 307 A. 1. Daher *μεσίτης* auch als Berufsbezeichnung = „Agent“, vgl. Corpus Pap. Raineri I, 45, 3 (p. 175); παρὰ Μάρκον Αὐρηλίον Σερίνον μεσίτον und Tebtunis Pap. Nr. 406, 9 ff.: ἀ καὶ παρεδόθη . . . διὰ Σονχάμμουρος μεσίτον und als Amtstitel: *μεσίτης ὁρρίων πολιτῶν* BGU Nr. 683—689, 1, 695, 1], s. auch Mitteis, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Rom. Abt. 27 (1906), 344 und Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde II, 1, 31. Entsprechend *μεσιτεύειν* Josephus, Antiquit. 16, 4, 3 vgl. 7, 8, 5; Diodorus Sic. 19, 71, 6; Dionysius Halik., Ant. 9, 59, 5; Polybius 11, 34, 3, vgl. OGIS Nr. 437, 76 (vgl. 79, 83): ἀπὸ τῆς μεσιτενότητος τὰς συνθήκας πόλεως.

³⁾ Vgl. Isidor, Etymol. 10, 260. *μεσιτία* = Sequestration z. B. BGU Nr. 98, 23; LGU Nr. 32, 4: auch Pap. Reinach 7, 22. 32 (p. 56), s. dazu

geschäft, der auch in gewissem Sinne eine Stellung zwischen den Parteien einnimmt.¹⁾ Der übertragene Gebrauch des Wortes schließt sich an die erste und dritte der angegebenen Bedeutungen an: *μεσίτης* bezeichnet hier entweder den Ver-

Mitteis, Hermes a. a. O. S. 617f. und Mitteis-Wilcken II, 1, 131. Über die rechtlichen Beziehungen zwischen Sequestration und *ἐγγύη* vgl. Partsch a. a. O. S. 336ff. — In das Pfandrecht übertragen bedeutet dann *μεοιτία* „Pfand“ oder „Verpfändung“ und *μεοιτεύειν* „verpfänden“. Vgl. z. B. BGU Nr. 907, 4 (vgl. 7. 16): *ἦν ἔσχον δι' ὑμῶν ἐποθήκην καὶ μεοιτίαν ἐν τῇ μητροπόλει*; Nr. 78, 7ff. vgl. 19 [wiederholt in Nr. 445, 9. 19]: *ἐδανίσατο . . . ἐπὶ μεοιτία τῶν ὑπαρχόντων*; Greek Pap. in the British Museum Nr. 1173, 11f. (t. III, p. 208): . . . *παρέδωκα ἐν μεοσιτεία*, vgl. noch Nr. 300, 13 (t. II, p. 152); BGU Nr. 68, 13; 942, 4. *μεοσιτεύειν* in dieser Bedeutung z. B. Corp. Pap. Raineri I, 1, 19 (p. 5): *καὶ μεοσιτεύοντας καὶ παραχωροῦντας ἑτέροις*, vgl. *ibid.* 188, 20 (p. 235); 206 I, 13 (p. 245); BGU Nr. 709, 18f.; 906, 7 u. 8. Dazu bes. Eger, Zum ägyptischen Grundbuchwesen (1909) S. 43f.; Mitteis a. a. O. S. 618; Mitteis-Wilcken a. a. O. S. 131. Über den nahen Zusammenhang zwischen Verpfändung und Bürgschaftsleistung s. Partsch a. a. O. S. 34f. Z. B. Inschrift von Koresia IGr. XII, 647, 5: *ἐφ' ὑποθήκην καὶ ἐγγύοις*.

¹⁾ Vgl. BGU Nr. 4, 15ff., wo jemand, der wegen eines zurückzufordernden Depositums Klage erhebt, seinen Zeugen als *μεσίτης* bezeichnet (*ἀξιῶ ἔχοντός μου μεσιτήν Συρίωνα . . .*). Corp. Pap. Raineri I, 19, 10 (p. 55) heißt der Zeuge, in dessen Anwesenheit der Kaufkontrakt geschlossen ist, ein Presbyter der christlichen Gemeinde (vgl. Z. 7f.), *μεσίτης*, vgl. Z. 16: *ὁ μεταξὺ*, Z. 23: *ὁ μεταξὺ μεσίτης*: s. dazu auch Mitteis, Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1905 S. 56. Ebenso können die *μεσίται*, in deren Gegenwart nach BGU Nr. 419, 8. 18 der Erbe die ihm vermachten Gegenstände in Empfang genommen und die Empfangsbestätigung geschrieben hat [8: *παρόντων μεσιτῶν . . .* (Namen); 18: *παρόντων τῶν μεσιτῶν*], Zeugen gewesen sein, da dafür, daß sie beamtete (*κριταὶ*) *μεσίται* waren (so Eger a. a. O. S. 43 A. 6), im Texte Anhaltspunkte nicht gegeben sind. Und wenn Greek Pap. in the British Museum Nr. 370 (t. II, p. 251) ein gewisser Posis in einer Zusammenstellung seiner Schulden mehrfach (Z. 6. 9. 14) *μεσίται* nennt, so sind damit höchst wahrscheinlich Bürgen gemeint, die seinen Gläubigern gegenüber ev. für ihn eintreten, vgl. Kenyons Vorbemerkungen z. d. Pap. — Bemerkenswert ist, daß die Zeugen, die nach römischem Recht zusammen mit dem Testator ein Testament zu unterschreiben hatten (vgl. Greek Pap. in the British Museum (ed. Kenyon) 77 [t. I, p. 235]; Flinders Petrie Pap. III Nr. 1 I, 18; Nr. 7, 20; Elephantine Pap. [BGU, Sonderheft] Nr. 2, 17; Oxyrhynchus Pap. Nr. 493, 12 u. 8. — dazu Institutionum Graeca paraphrasis Theophilo antecessori vulgo tributa II, tit. 10, 1 sqq., ed. Ferrini I (1884), 154 sqq.), stets *μάστιγες*, nicht *μεσίται* heißen. *μεσίτης διαθήκης* ist ein dem Erbrecht fremder Terminus. Vgl. auch Riggénbach S. 308 und 314.

mittler zwischen zwei einander Fernstehenden¹⁾ — so sind bei Philo Moses und die Engel Vermittler zwischen Gott und dem Volke Israel²⁾ — oder den Zeugen, der für etwas „ins Mittel tritt“, den Bürgen.³⁾ Nimmt man die *μεσίτης*-Stellen des Hebräerbriefes für sich allein, so möchte man auch jetzt noch geneigt sein, an dem Mittlergedanken festzuhalten, durch

¹⁾ Vgl. Josephus, Antiquit. 16, 2, 2: τῶν παρὰ Ἀγρίππα τῶν ἐπιζητουμένων μεσίτης ἦν (sc. Ἡρώδης) καὶ διεπράττετο μηδενὸς ἀντιχῆσαι τοὺς δεομένους. Dies kann nur heißen, daß H. den Vermittler zwischen den Bittstellern und Agrippa spielte, nicht aber, daß er ihr „Wortführer“ oder „Sachwalter“ war [Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus (1895) S. 91 A. 1, vgl. Lietzmann z. Ga. 3, 19f.], was *μεσίτης* nirgends bedeutet.

²⁾ de vita Mosis II, 19 (ed. Cohn-Wendland IV, 238 § 166) nennt Philo den Moses *μεσίτης καὶ διαλλακτής* in sachlichem Anschluß an Dt 5, 5. 27f.; s. dazu quis rerum divinarum heres sit c. 42 (ibid. III, 47 § 206), vgl. Ex 32, 11. 30ff. de somniis I, 22 (ibid. III, 235 § 142) erscheinen die Engel und dann als einer aus der gleichen Kategorie Moses als Vermittler zwischen Gott und den Menschen: ἀνερχομένους αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀγγέλους) καὶ κατιόντας εἰσάγαγεν . . ., ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῶν συνέφερε μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι διὰ τὸ τεθρηπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρότανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος. οὗ λαβόντες ἔννοιαν ἐδεήθημὲν ποτὲ τινος τῶν μεσιτῶν λέγοντες· λάλησον σὺ ἡμῖν καὶ μὴ λαλεῖτω πρὸς ἡμᾶς ὁ Θεός, μὴ ἀποθάνωμεν (Ex 20, 19).

³⁾ Vgl. Diodor Siculus 4, 54, 7: μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογῶν ἐν Κόλχοις („Bürge der Zusagen“). Josephus, Antiquit. 4, 6, 7: ταῦτα ὀνύοντες ἔλεγον, καὶ Θεὸν μεσίτην ὃν ὑποσχεῖντο ποιούμενοι („Zeuge dessen, was sie versprochen“). Lucian, Ἐρωτες 27: τραπέζα φιλίας μεσίτης, vgl. ibid. 54. Daher *μεσιτεία* = „Bürgschaft“, z. B. Josephus, Antiquit. 20, 3, 2: πίστιν προτείνων τῆς τῶν πεπραγμένων ἀμνηστίας δεξιὰν καὶ ὄρκους καὶ μεσιτείαν τῇν αὐτοῦ, was Riggensbach S. 308 treffend übersetzt: „als Garantie für die Amnestie des Geschehenen anbietend Handschlag, Eid und seine eigene Bürgschaft“. — Es ist sehr wohl denkbar, daß der ungewöhnlich dehnbare Begriff *μεσίτης* in der *Κοινή* noch weitere Abwandlungen seiner Bedeutung erfahren hat. So steht sprachlich der von Zahn (Brief an die Galater² S. 175 ff.) aufgestellten Bedeutung „Übermittler eines Gutes“ nichts im Wege; aber es fehlen für sie, zumal in der veränderten Gestalt „Mandatar, bevollmächtigter Vertreter“, bis jetzt die absolut sicheren Belege [zu den S. 176 A. 39 zu Unrecht herangezogenen Papyruszeugnissen vgl. oben S. 78 A. 3 u. S. 79 A. 1; über Assumptio Mosis 1, 14 vgl. unten 81f. A. 4]; daher steht die S. 177 A. 1 gegebene Erklärung zu *μεσίτης* im Hebräerbrief einstweilen noch auf problematischer Grundlage. Die Erklärung, die Mitteis a. a. O. S. 617 für *μεσίτης* Ga 3, 19 vorschlägt: „Treuhänder“, ist aus inneren Gründen unwahrscheinlich, vgl. die Kommentare z. St.

den Gebrauch des Wortes bei Philo darin bestärkt. Aber der offenbare Parallelismus der Ausdrücke *μεσίτης διαθήκης* und *ἔγγνος διαθήκης* (7, 22) und der Gebrauch von *μεσιτεύειν* in dem Sinne „verbürgen“ 6, 17¹⁾ entscheidet doch für die Bedeutung „Zeuge, Bürge“. *ἔγγνος* und *μεσίτης* sind Synonyma, die der Verfasser des Hebräerbriefs im Wechsel miteinander gebraucht.²⁾ Die Verbindung mit *μεσίτης* kann daher den durchgehends im Hebräerbrief konstatierten Sinn von *διαθήκη* nicht in Frage stellen: es ist die neue,³⁾ bessere (Gottes-)Verfügung, für deren Aufrechterhaltung und Durchführung Christus, auch als Erhöhter (vgl. 9, 15 im Zusammenhang mit 9, 6—14; 12, 24), als Zeuge eintritt und sich verbürgt.⁴⁾

¹⁾ *ἐμεσίτευσεν ὁμοῶ* = „er verbürgte (sich?) eidlich“, vgl. Josephus, *Antiquit.* 20, 3, 2 — mit Cremer s. v. und Riggenbach S. 308, vgl. auch Bleek z. St. gegen die traditionelle Auslegung.

²⁾ Vgl. Riggenbach S. 308, auch Cremer S. 694. Auch Theophylakt u. Oekumenius z. Hbr 7, 22 [MSG 125, 281 u. 119, 357], vgl. noch Euthymius Zigabenus z. Hbr 8, 6 [Comm. in XIV epistolas S. Pauli . . . ed. Calogeras II (1887), 391], scheinen *ἔγγνος* u. *μεσίτης* in dem gleichen Sinne verstanden zu haben. Das Zeugentum Jesu hier im Hebräerbrief ist aber etwas anderes als das Zeugentum Jesu, das die Apokalypse meint, wenn sie von ihm als dem treuen Zeugen (*μάρτυς*: 1, 5; 3, 14) oder von seiner *μαρτυρία* spricht (19, 10; 1, 2. 9 u. ö.). Vgl. dazu Zahn, Einleitung in das N. T. II³ (1907), 170f., überhaupt S. 169ff. Im Hebräerbrief entspricht dem bis zu einem gewissen Grade das Prädikat, das Moses 3, 5 erhält: *θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων*.

³⁾ *καινή* (9, 15 vgl. 8, 8. 13) dem Inhalte nach, *νέα* (12, 24) der Zeit nach. Vgl. Trench-Werner, Synonyma des N. T.s (1907) S. 133 ff., speziell 138. Die These von Blaß [Grammatik des neutestamentl. Griechisch² (1902) § 82, 3 u. ö.], die Einsetzung von *νέος* für *καινός* bei *διαθήκη* 12, 24 ergäbe sich aus der Rhythmik des Hebräerbriefs, fällt mit Blaß' ganzer Theorie von der rhythmischen Kunstprosa des Hebräerbriefs, vgl. Jordan, Geschichte der althristlichen Literatur (1911) S. 138 A. 2.

⁴⁾ Bemerkenswert ist das Stück aus der *Assumptio Mosis* [1, 14], das Gelasius Cyzic. in seinem *Comm. actorum concilii Nicaeni* II, 18 [Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio* II, 844] mitteilt (genau?), wo Moses sagt: *καὶ προεθεσάτο με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*. Da hier angespielt ist auf die Rolle, die M. als von Gott beauftragter Gesetzgeber in der Geschichte seines Volkes gespielt hat, da die Vorstellung, daß M. hierbei eine Mittlerstellung zwischen Gott und Israel eingenommen hat, durch das Alte Testament nahegelegt und vom zeitgenössischen Judentum vollzogen war (s. oben S. 80 A. 2), und da sich

Wirkliche Schwierigkeiten bereitet aber dieser Auffassung von *διαθήκη* die Stelle 9, 16f. Der allgemein gültige Satz nämlich, der dort aufgestellt wird: *ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μὴ ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος;*¹⁾ trifft auf eine Verfügung in dem Sinne, in dem wir *διαθήκη* sonst im Hebräerbrief, auch unmittelbar vorher v. 15: *καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*, verstanden haben, nicht zu. Daß überall, wo eine Verfügung ist, erst der Tod des Verfügenden beigebracht werden muß, ehe sie in Kraft treten kann, daß eine Verfügung beim Vorhandensein von Toten unverbrüchlich ist, während sie keine Kraft hat, solange der Verfügende lebt, kann nicht die Meinung des Verfassers sein, er müßte denn hier eine Regel aufstellen wollen, der es eigentümlich ist, daß bei ihr die Ausnahme die Regel bildet. Für das Inkrafttreten einer Verfügung spielt es gemeinhin keine Rolle, ob ihr Urheber gestorben ist oder noch lebt, wenn sie nur ordnungsmäßig [mit Siegel (vgl. 1 Kg 21, 8) oder Unterschrift versehen] erlassen ist; ebenso ist ihre Gültigkeit unabhängig von Leben oder Tod des Verfügenden, da, auch

aus dem Zusammenhang keine solchen Indizien für einen anderen Sinn ergeben wie im Hebräerbrief, so wird *μεσίτης* τ. δ. . . hier als Vermittler oder Übermittler der Verfügung Gottes — denn dies muß *διαθήκη* auch in dem griechischen Text der Assumptio Mosis bedeutet haben [vgl. bes. 1, 9; 3, 9; 11, 17; 12, 13 in der lateinischen Übersetzung (*Monumenta sacra et profana opera collegii doctorum bibliothecae Ambrosianae* I, 1 (ed. Ceriani. 1861), p. 55. 56. 62, vgl. die Ausgabe von Clemen (1904) S. 4. 7. 14. 15) und in Hilgenfelds griechischer Retroversion (*Messias Judaeorum* (1869) p. 438. 442. 456. 458] — zu verstehen sein. An der oben für die Hebräerbriefstellen gegebenen Erklärung ändert das nichts, da der Kontext dort größeres Gewicht hat als der jüdische *μεσίτης*-Gedanke. Aber nach der Richtung hin ist das Zeugnis der Assumptio Mosis wichtig, daß auch in Verbindung mit dem Begriff *μεσίτης*, der ein Verhältnis der Wechselseitigkeit voraussetzt, das Wort *διαθήκη* seinen Sinn „einseitige Verfügung“ bewahrt.

¹⁾ v. 17^b wird mit Oekumenius [MSG 119, 380], Theophylakt [MSG 125, 309], unter den Neueren Bengel, Delitzsch und Hofmann z. St., Blaß, Grammatik des neutestamentl. Griechisch² (1902) § 75, 3 u. a. als Frage zu nehmen sein.

unter normalen Verhältnissen, bei seinen Lebzeiten dieser selbst und später sein Nachfolger stets die Macht hat, die Verfügung abzuändern oder umzustößen. Man hat versucht, in dem ganzen Stück 9, 15—18 die Bedeutung „Verfügung“ für διαθήκη in einem engeren Sinne aufrecht zu erhalten, nämlich als Verfügung über das, was jemandem zu Gebote steht oder gehört, zugunsten anderer (Hofmann)¹⁾ oder als Verfügung, die die Erlangung eines Gutes nach sich ziehen soll (A. Seeberg).²⁾ Hofmann betrachtet die διαθήκη καὶ v. 15 als „Verfügung Gottes über das, was sein ist und was er uns will zu eigen werden lassen“. Diese Verfügung „tritt aber nicht ohne Christi Mittlerschaft ins Leben: einen Heiland hat Gott verordnet, welcher das uns zugedachte Gut als seinen Besitz an uns weitergebe. Dadurch wird die neue διαθήκη zu einer Verfügung ihres Mittlers über sein Gut, welches wie das, worüber Einer testamentarisch verfügt hat, auf uns übergehen soll, nachdem er es für uns erworben hat; und wir kommen ähnlicherweise in den Besitz desselben, wie der, welchem etwas testamentarisch vermacht ist, in dessen Besitz gelangt. Ein Tod vermittelt es uns.“ „Der neutestamentliche Empfang des ewigen Guts“ ist „ein Erben im Tode hinterlassenen Besitztums“. „Also sofern es sich um eine διαθήκη handelt, welche zu einem Besitztume verhilft, bestimmt sich die Bedeutung des Worts näher dahin, daß eine Verfügung über etwas zugunsten des andern gemeint ist, und sofern diese διαθήκη eine durch Christum, den Sühner der alttestamentlichen Übertretungen, vermittelte ist, hat diese Verfügung die Art einer testamentarischen.“³⁾ Gegen diese Modifikation des Begriffs „Verfügung“ erhebt sich vor allen Dingen das Bedenken, daß durch sie ein neues Moment in die im Hebräerbrief mit διαθήκη verbundenen Vorstellungen eingeführt wird, das diesen Vorstellungen fremd ist und sich mit deren Grundlagen in Jer 31, 31 ff. (vgl. Hbr 8, 8 ff.) nicht verträgt. Das Wesen der διαθήκη stellte sich uns nach dem Hebräerbrief

¹⁾ Schriftbeweis² II, 1 (1859), 427 ff. und Heil. Schrift N. T.s V (1873), 350 ff., vgl. auch Weissagung und Erfüllung II (1844), 165.

²⁾ Der Tod Christi S. 111.

³⁾ Heil. Schrift N. T.s a. a. O. S. 350 f., vgl. Schriftbeweis a. a. O. S. 427 f.

bis jetzt so dar, daß sie eine Verfügung Gottes ist, erlassen zur Regelung seines Verhältnisses zu den Menschen. Dem gegenüber bedeutet die Fassung des Begriffs, die Hofmann zu 9, 15 ff. gibt: „Verfügung über das, was Gottes ist, zu der Menschen Gunsten“ etwas völlig anderes, ihm Heterogenes. Hofmann versucht die Kluft zu überbrücken, indem er sagt: διαθήκη ist „Verfügung . . . über oder von etwas . . .“¹⁾ Eine „Bestimmung oder Verfügung . . ., die Gott in bezug auf Menschen getroffen hat, . . . kann . . . entweder eine Ordnung des Verhältnisses sein, in welchem er zu ihnen stehen will, oder eine Verfügung über das, was Gottes ist, zu ihren Gunsten. Tatsächlich ist sie immer beides, kommt aber etwann nach der einen oder nach der anderen Seite in Betracht“²⁾ — ein geistreiches Spiel mit dem deutschen Wort „Verfügung“, aber keine wirkliche Lösung des Zwiespalts! Denn hiernach müßte auch die 8, 10 ff. beschriebene neue διαθήκη irgendwie Verfügung über etwas, was Gottes ist, zu der Menschen Gunsten sein, was aber durch die inhaltliche Charakteristik, die sie dort erhält, ausgeschlossen wird. Sodann ist Hofmanns Bestimmung des Begriffs διαθήκη 9, 15 ff. eng verknüpft mit der Auffassung von μεσίτης als „Mittler“, deren Unwahrscheinlichkeit sich uns schon ergeben hat. Wollte man trotzdem διαθήκης μεσίτης = „Mittler einer Verfügung“ verstehen, so wäre auch dann wieder Hofmanns Auslegung unannehmbar, die Gottes Verfügung zu einer Verfügung des Mittlers Christus über sein Gut macht, wobei noch der Mittlergedanke von 8, 6 verschoben und umgebogen wird.³⁾ Hofmanns Erklärung von 9, 15 ff. bedeutet trotz der Beibehaltung des Ausdruckes „Verfügung“ eine Aufgabe des Verständnisses von διαθήκη als „Verfügung“ in dem durch die übrigen einschlägigen

¹⁾ Schriftbeweis a. a. O. S. 427.

²⁾ Hl. Schrift N. T.s a. a. O. S. 350, vgl. Schriftbeweis a. a. O. S. 427 und Hl. Schrift N. T.s II, 1 (1863), 80 f.

³⁾ Daß Hofmann 8, 6 μεσίτης = „Mittler“ verstanden hat, geht mit Sicherheit aus dem Ausdruck hervor, den er am Ende seiner Ausführungen z. d. St. [Hl. Schrift N. T.s a. a. O. S. 312] braucht: „die durch Jesum vermittelte Ordnung des Verhältnisses Gottes zu seiner Gemeinde“; von hier aus wird dann auch der Sinn der kurz vorher gegebenen Erklärung für διαθήκης μεσίτης deutlich: „der, welcher macht, daß die Verfügung eintritt“. Vgl. auch z. 12, 24 (ebenda S. 483).

Stellen des Briefes bezeugten Sinne. Hofmann hat sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß in v. 16f. von testamentarischer Verfügung die Rede ist, und hat daher die διαθήκη in v. 15, für die die allgemeinen Sätze v. 16f. etwas beweisen sollen, als quasi testamentarische aufgefaßt. — A. Seeberg hält sich mit der Einschränkung, die er an dem Begriff διαθήκη = „Verfügung“ für 9, 15ff. vornimmt (vgl. oben S. 83), mehr als Hofmann auf der Linie der allgemeinen διαθήκη-Idee des Hebräerbriefes und gewinnt durch sie für διαθήκη in v. 16f. und in v. 15 u. 18 in der Tat einen einheitlichen Begriff. Aber man fragt hier vergeblich nach dem exegetischen Grund und Recht der Beschränkung des Begriffes „Verfügung“ auf eine solche Verfügung, die „die Erlangung eines Gutes nach sich ziehen“, die „jemandem zugute kommen soll“. ¹⁾ Auch gilt von einer Verfügung in diesem modifizierten Sinne keineswegs schlechthin die Wahrheit von v. 16f., daß der Tod des Verfügenden sie unumstößlich macht. Seeberg verweist selbst auf Ausnahmefälle, die nämlich, wo die Verfügung von vornherein so geartet ist, daß sie gar nicht umgestoßen werden kann, aber „diese bleiben natürlich außer Betracht“ — warum, ist nicht einzusehen. Es gibt auch Fälle, wo nach dem Tode des Verfügenden Dritte seine Verfügung durchkreuzen und die an dem definitiven Erwerb des verfügten Gutes hindern, denen es zugute kommen sollte: dann hat der Tod des Verfügenden die Verfügung nicht unverbrüchlich gemacht. Die Auffassung von διαθήκη als „Verfügung“ läßt sich für Hbr 9, 16f. nicht halten, weder in der Seebergschen noch in der Hofmannschen noch in irgendeiner anderen Form. — Sollte an dieser Stelle doch vielleicht die von uns bisher immer verworfene

¹⁾ A. a. O. S. 111, wo S. weiter ausführt: „Der Verfasser macht die Wahrheit geltend, daß die Unverbrüchlichkeit einer Verfügung den Tod des Verfügenden deshalb verlangt, weil, solange er im Leben steht, die Möglichkeit vorliegt, daß er, anderen Sinnes geworden, seine Verfügung umstoßen könnte. Die Fälle, in welchen eine Verfügung es mit sich bringt, daß sie gar nicht umgestoßen werden kann, bleiben natürlich außer Betracht. Der Verfasser setzt voraus, daß solange der Verfügende lebt, er die Macht hat, die Verfügung umzustößen. Der Tod raubt ihm diese Macht und bringt also dem anderen den definitiven Erwerb des verfügten Gutes ein.“

Bedeutung „Bund“ ihr Recht verlangen? Westcott¹⁾ hat sie zuletzt sehr entschieden verteidigt mit Hilfe folgender Theorie. Zu einer Bundschließung gehörte ehemals stets ein blutiges Opfer, bei dem das Opfertier die den Bund schließenden Parteien repräsentierte und zwar so, daß sein Tod symbolisch darstellte, die Paziszenten hätten sich aller Freiheit in der vereinbarten Angelegenheit begeben, das letzte Wort in ihr gesprochen und der Tod hätte ihnen selbst den Mund geschlossen, jede nachträgliche Änderung unmöglich gemacht. So ist bei der Schließung des „neuen Bundes“ Christus als Repräsentant Gottes und der Menschheit in den Tod gegangen und hat den Bund unabänderlich gemacht.²⁾ Seine Selbsthingabe in den Tod hatte zugleich sühnende Kraft, und seine Rückkehr in das Leben eröffnete der Menschheit ein neues

¹⁾ The epistle to Hebrews (1889) p. 265 f. 298 ff. Unter den früheren Vertretern dieser Ansicht vgl. bes. J. D. Michaelis [in: J. Peircius, Paraphrasis et notae philologicae atque exegeticae in epistolam ad Hebraeos. Latine vertit et suas ubique observationes addidit J. D. Michaelis (Halaë Magdeburgicae, 1747)], Prolegomena ad sectionem XII, p. 329 sqq., näher p. 336 sqq.; dazu die Kritik und Polemik von J. Medhurst, dissertatio de vera vocis διαθήκης in scriptura sacra significatione et testamentificatione apud Hebraeos, in: Bibliotheca Hagana historico-philologico-theologica, Cl. II, fasc. 3 [Amstelodami et Lugdani Batav., 1769], p. 558 sqq. u. ö. Ohne neue Gesichtspunkte ist die Verteidigung der Bedeutung „Bund“ für διαθήκη Hbr 9, 16 f. von Carr, Covenant or testament? A note on Hbr 9, 16, 17, in: The Expositor VII, 7 (1909), 347 ff.

²⁾ Vgl. z. B. a. a. O. p. 265 (z. v. 16): „He who makes the covenant (ὁ διαθίμενος) is, for the purposes of the covenant, identified with the victim by whose representative death the covenant is ordinarily ratified. In the death of the victim his death is presented symbolically. In the case of the New Covenant Christ in His Divine-human Person represented God who reveals through and in Him the unfailing greatness of the divine love, and at the same time He represented the complete self-surrender of humanity. A covenant so made could not fail. The weakness and instability of men had no longer any place. The thought expressed by the representative victim had become an eternal fact“. (z. v. 17) „A solemn covenant was made upon the basis of a sacrifice. The death of the victim was supposed to give validity to it. The idea which is involved in the symbolic act is intelligible and important. The unchangeableness of a covenant is seen in the fact that he who has made it has deprived himself of all further power of movement in this respect: while the ratification by death is still incomplete, while the victim, the representative of him who makes it, still lives, that is, while he who makes it still possesses the full power of action and freedom to change, the covenant is not of force.“

Leben der Gemeinschaft mit Gott. So scharfsinnig diese Erklärung ist, sie mutet dem Autor ad Hebraeos doch Unmögliches, Ungeheuerliches zu. Er sollte 9, 16f. als allgemeingültig und bekannt voraussetzen, was niemals und nirgends, soweit unsere Kenntnis reicht, feste Sitte und Anschauung gewesen ist: daß Bündnisse oder Verträge durch Opfer abgeschlossen wurden und daß in dem Opfertier symbolisch die Paziszenten den Tod erlitten.¹⁾ Zum mindesten unklar wäre das zweimalige singularische δ διαθέμενος, wofür man den Plural erwarten sollte; denn διατίθεσθαι, von dem beim Bundesopfer geschlachteten Opfertier ausgesagt, ist ohne Beispiel. Wenn irgendwo, so wird Hbr 9, 16f. handgreiflich klar, daß διαθήκη die Bedeutung „Bund“ nicht hat. — διαθήκη kann, wie auch Hofmann gesehen hat, hier nichts anderes bedeuten als „Erbverfügung, Testament“. ²⁾ Allein unter dieser Voraussetzung haben die allgemeinen Sätze von v. 16 und 17 Sinn und Gültigkeit. Dann allein erklärt sich ohne Zwang die Häufung von Ausdrücken mit juristischem Klang: φέρεσθαι,³⁾ βέβαιος,⁴⁾ ἰσχύειν,⁵⁾ δ διαθέμενος = Testator.⁶⁾ Und der Inhalt der vv. ist ohne weiteres klar. Wo immer ein Testament errichtet ist, muß der Tod des Testators beigebracht werden, damit das Testament Rechtskraft erhält. Denn nur beim Vorhandensein von Toten,

¹⁾ Vgl. auch Riggenbach S. 304f.

²⁾ Vgl. dazu Riggenbach S. 302f. 305.

³⁾ φέρειν = „beibringen“, „vorbringen“ im forensischen Sinne z. B. Demosthenes 58 (Theokrin.), 22, p. 1328; Polybios 1, 32, 4 u. 17, 13, 7; Jo 18, 29; Amherst Pap. Nr. 68, 62. 69. 72. Vgl. Meyer-Weiß⁶ z. Hbr 9, 16.

⁴⁾ = „gültig“. So z. B. SIG² Nr. 304, 20; 514, 28; 592, 27; Greek Pap. in the British Museum 77 (t. I, p. 235); 1164 (t. III, p. 165); BGU Nr. 326 II, 3; 371, 18; 419, 18; 1002, 14; LGU I Nr. 11, 8; 38 I, 6; Oxyrhynchus Pap. Nr. 1130, 7; Amherst Pap. Nr. 85, 21; Institutionum Graeca paraphrasis II, tit. 11, 1 [rec. Ferrini I, 162] u. ö.

⁵⁾ z. B. Tebtunis Pap. Nr. 286, 7; SIG² Nr. 418, 59. 150; Instit. Graeca paraphr. II, tit. 11, 4 [l. c. I, 164]. Entsprechend ἰσχυρός Greek Pap. in the British Museum 77 (t. I, p. 235); Instit. Graeca paraphr. II, tit. 10, 14 (l. c. I, 161) und ἀισχυρός Greek Pap. in the British Museum 77 (a. a. O.); Instit. Graeca paraphr. II, tit. 12, 1 (l. c. I, 168).

⁶⁾ Vgl. außer den oben S. 8 angeführten Beispielen z. B. noch BGU Nr. 361 III, 21; Oxyrhynchus Pap. Nr. 99, 9. 15; Greek Pap. ed Grenfell (1896) Nr. 62, 15; Instit. Graeca paraphr. II, tit. 10, 4 (l. c. I, 156) u. ö.

d. h. wenn die Erblasser tot sind, ist ein Testament rechtsgültig, während es auf keine Weise schon bei Lebzeiten des Testators rechtskräftig werden kann.

Daß *διαθήκη* hier unzweifelhaft in dem Sinne von „Verfügung auf den Todesfall“, „Testament“ steht,¹⁾ macht nun aber die Bedeutung des Wortes in dem unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden v., die mit v. 16 f. eng zusammenhängen, von neuem zum Problem und nicht da allein, sondern in dem ganzen Briefe. Denselben Sinn nämlich, den *διαθήκη* in v. 16 und 17 hat, scheint es mit logischer Notwendigkeit auch v. 15 und 18 und dann überhaupt im Hebräerbrieft haben zu müssen; wir wären demnach bis jetzt einer falschen Fährte gefolgt und hätten nun, besserer Einsicht Raum gebend, statt „Verfügung“ immer „Testament“ für *διαθήκη* im Hebräerbrieft einzusetzen. Riggerbach²⁾ hat die These, daß „Testament“ allenthalben im Hebräerbrieft die Bedeutung von *διαθήκη* ist, mit besonderer Schärfe verfochten und seine Argumentation hat für 9, 15 und 18 in der Tat etwas Bestechendes. Jesus ist — nach v. 15 — einer neuen *διαθήκη μεσίτης*, damit, nachdem ein Tod stattgefunden hat zur Loskaufung von den unter der ersten *διαθήκη* geschehenen Übertretungen, die Berufenen die Verheißung der ewigen *κληρονομία* empfangen. „Der Auffassung von *διαθήκη* als Testament“ — führt Riggerbach aus³⁾ — „widerstrebt hier

¹⁾ So urteilte auch, obschon auf Grund z. T. fragwürdiger Argumente, Medhurst l. c. p. 570 sqq.

²⁾ S. 305 ff.

³⁾ S. 306 f. Was Chrysostomus z. St. [vgl. Joh. Chri. in divi Pauli epistolam ad Hebraeos homiliae XXXIV (Oxon. 1862), p. 194 sqq.] ausführt — vgl. auch Riggerbach S. 313 f. —, stimmt insofern zu R.s These, als er einen Bedeutungsunterschied zwischen *διαθήκη* 9, 15 und 18 einerseits und 9, 16 f. andererseits nicht markiert, sondern für den ganzen Zusammenhang *διαθήκη* als „Testament“ versteht; ebenso Theophylakt z. St. (MSG 125, 308 f.) und Euthymius Zigabenus z. St. [Comm. in XIV epistolas S. Pauli . . . ed. Calogeras II (1887), 407]. Aber Chrysostomus betont, daß es sich hier wie Ga 3, 15. 17 um ein Bild aus dem täglichen Leben handelt: *ὁ τοίνυν Παῦλος ἐκ περιουσίας τοῦτο τίθει το ἐπὶ δόκειμα, ἀπὸ τῆς κοινῆς συνήθειας λαβών*. In der Behandlung von 8, 8 ff. (l. c. p. 175 sqq.) dagegen setzt er *διαθήκη* und *νόμος* gleich. Und Euthymius Zigabenus bezeichnet die *καινὴ διαθήκη* als den *νόμος εὐαγγελικὸς* (z. 12, 24, l. c. p. 459) und sagt u. a.: *ὁ υἱὸς καὶ τὴν παλαιὰν καὶ τὴν καινὴν* (sc. *διαθήκην*) *ἐνομοθέτησεν* [z. 8, 9 (ibid. p. 397), vgl. z. 8, 10 (p. 398)].

nichts, wohl aber sprechen *θάνατος* und *κληρονομία* zu ihren Gunsten. Das erste Testament Gottes vermochte den Empfang des Erbes nicht zu vermitteln. Die Zusage, welche das Testament in sich schloß, blieb unerfüllt, weil die Bedingung der Gesetzesbeobachtung, an welche die Validierung des Testaments geknüpft war, nicht realisiert wurde. Erst das neue Testament Gottes, dessen *μεσίτης* Jesus ist, hat den tatsächlichen Besitz des zugesagten Erbes vermitteln können, weil mit dieser Erbverfügung zugleich eine Veranstaltung getroffen war, welche alle Hindernisse für den Empfang des Erbes aus dem Wege räumte. Diese Veranstaltung war der Tod Christi, der die Übertretungen sühnte. Er war, wie nun v. 16f. beifügt, auch darum die notwendige Vorbedingung für den Empfang des Erbes, weil ein Testament nur durch den Tod des Testators Rechtskraft gewinnt. Diese Regel ist so unverbrüchlich, daß nach v. 18 selbst das erste Testament Gottes nicht ohne Blut eingeweiht, d. h. als die nunmehr geltende Gottesordnung proklamiert werden konnte. Hier erfolgte freilich nicht der Tod des Testators selbst, sondern es wurde nur durch das Blut von Opfertieren angedeutet, daß das Testament Gottes nicht ohne ein vorausgehendes Sterben realisiert werden könne. Der bloß symbolische Charakter der Handlung zeigte bereits an, daß noch nicht die endgültige Ordnung der Dinge vorliege. Daß Christus v. 16f. als Testator vorgestellt werden muß, während sonst die *διαθήκη* als das Testament Gottes gedacht ist, macht keine ernstliche Schwierigkeit. Als der von Gott zum Erben des Alls eingesetzte Sohn (1, 2) verfügt er über die Güter Gottes und vermittelt sie den Menschen.“ Ein so geschlossener Zusammenhang und eine so straffe Gedankenfolge sich bei dieser Auslegung auch ergibt — verschiedene Einwände lassen sich doch nicht unterdrücken.

1. R.-setzt als gewiß voraus, daß *ἡ κληρονομία* „das Erbe“ im vollen rechtlichen Sinne des Wortes bedeutet, und gründet mit darauf seine Beweisführung. *κληρονομία* (vgl. *κληρονόμος*, *κληρονομεῖν*)¹⁾ ist aber in der religiösen Terminologie

¹⁾ Vgl. dazu Bleek z. Hbr 1, 2 u. ö.; Meyer-Weiß⁶ z. den betr. Hebräerbriefstellen u. B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. Ts.⁷ (1903) S. 114. 393. 520 A. 1, vgl. 176f. u. ö.; auch Kennedy, *Sources of the New Testament Greek* (1895) p. 100.

der griechischen Bibel, seinem Etymon und seinen hebräischen Äquivalenten נַחֲלָה, יִרְשָׁה usw. entsprechend, zunächst nur so viel wie „(Los-)Anteil, zugewiesener Besitz, zum Eigentum bestimmtes Besitztum“, besonders in dem technischen Sinne des den Frommen verheißenen (und geschenkten) Heilsbesitzes, des ihnen zugesprochenen (und zugeteilten) Anteils an dem göttlichen Heilsgut [im Alten Testament z. B. Le 20, 24; Nu 34, 2; Dt 4, 38; Ps 37 (36), 18 vgl. 9. 11 u. ö.; 135 (134), 12; vgl. Jes 60, 21 — im Neuen Testament Mt 5, 5; Mc 10, 17; AG 7, 5; 1 Ko 6, 9f.; 15, 50; Ga 5, 21; Eph 5, 5; 1 Pt 1, 4; 3, 9 u. ö.]. Der Gedanke des Erbbesitzes oder der Erbschaft, den das Wort sonst im Griechischen vorwiegend, aber nicht ausschließlich¹⁾ ausdrückt, ergibt sich bei κληρονομία im biblischen Sprachgebrauch erst nachträglich, einmal dadurch, daß der den Vätern verheißene und zuteil gewordene Besitz als ein in Israel sich forterbendes (Jes 58, 14; 1 Mak 15, 33. 34) oder, von Paulus anders gewandt, als ein sich erst auf die wahren Nachkommen Abrahams, die Gläubigen, übererbendes (Ga 3, 18 vgl. 16 und 29; Rö 4, 13f.) Gut angesehen wird, zum anderen, in einer ganz neuen Fassung — wieder bei Paulus — dadurch, daß aus der Gottessohnschaft der Christen ihre Gotteseerbenschaft abgeleitet wird (Rö 8, 17; Ga 4, 7; Eph 1, 18 vgl. 14). Im Hebräerbrief tritt das erbsehaftliche Moment in dem Begriffe von κληρονομία usw. nur 12, 17 und 11, 9 bestimmt zutage, aber paulinisch bestimmt ist die Vorstellung hier nicht. Im übrigen gibt der an dem Alten Testament und der Verkündigung Jesu²⁾ orientierte Ausdruck dem Gedanken des Heilsbesitzes nur insofern eine leichte Nuance, als er daran erinnert, daß es sich um einen zugeteilten, zum Eigentum bestimmten Besitz handelt (11, 8; 1, 14; 6, 12; 11, 7).³⁾ So auch 9,15: die Verheißung des ewigen, ihnen

¹⁾ Vgl. z. B. κληρονομεῖν = „erlangen“ Polybius 15, 22, 3: τὴν ἐπ' ἀσβεβείᾳ δόξαν und 18, 38, 8: γῆμιν; auch Demosthenes 19 [Parapresb.], 320: τῆς αἰσχύνης; Aristides 13 (Panathen.) [ed. Dindorf I (1829), 285]: τῶν κινδύνων u. ö., vgl. Wyttenbach, Lexicon Plutarchicum II (1843), 488.

²⁾ Vgl. dazu Dalman, Die Worte Jesu I (1898), 102 ff.

³⁾ Vgl. zu κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας 6, 12 ἐπινοοῦναι v. 15 und 11, 33, λαμβάνειν 9, 15, κομίζεσθαι 10, 36; 11, 13. 39. Wie wenig κληρονόμος

zugeteilten Besitzes sollen die Berufenen empfangen,¹⁾ d. h. (vgl. AG 2, 33 und Ga 3, 14) den verheißenen ewigen Heilsbesitz selbst, der ihnen nach Gottes Bestimmung zufällt. Heißt aber *κληρονομία* hier „zugeteiltes Besitztum“ und nicht „Erbe“, so gibt das Wort kein Argument dafür her, daß *διαθήκη* in dem Sinne von „Erbverfügung“ gemeint sein muß.

2. Die Schwierigkeit, daß Christi blutiger Tod, an Stelle des Todes des eigentlichen Erblassers, Gottes, das neue Testament Gottes rechtsgültig gemacht hätte, ließe sich auf dem von Riggenbach angedeuteten Wege überwinden. Aber daß in analoger Weise das Blut von Opfertieren, wenn auch bloß symbolisch, Gottes erstem Testamente zur Geltung verholfen haben sollte (nach v. 18), ist undenkbar. Man müßte dem Verfasser des Hebräerbriefes den absurden Schluß zutrauen, der blutige Tod der Opfertiere hätte den Tod des Testators selbst, Gottes, darstellen sollen. Jede Abschwächung dieses Gedankens zerstört die Parallele, auf die es ankommt, zwischen der Validierung des einen und des anderen Testaments. v. 18 ist demnach die Bedeutung „Testament“ für *διαθήκη* unanwendbar,²⁾ dann läßt sie sich aber auch v. 15 nicht aufrecht erhalten.

und seine Derivate festliegen in der Bedeutung „Erbe“ usw., dafür liefert Hbr 1 ein lehrreiches Beispiel. Nach v. 2 hat Gott den Sohn eingesetzt zum *κληρονόμος πάντων*, d. h. zum Erben des Alls; als Sohn ist er auch Erbe (vgl. Rö 8, 17; Ga 4, 7). v. 4 heißt es *διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα* — der Sohn hat die die Engel überragende Sohneswürde als seinen, ihm gebührenden Anteil, als sein bestimmtes Besitztum erhalten.

¹⁾ *τῆς αἰωνίου κληρονομίας* gehört als gen. epexegeticus zu *τὴν ἐπαγγελίαν*, nicht zu *οἱ κεκλημένοι* [wie seit Ephraem (comm. in epistolas D. Pauli. Venetiis. 1893. p. 225) manche wollen]. Letzteres ist ein in sich abgeschlossener Begriff, der keine Ergänzung braucht, während die *ἐπαγγελία* einer näheren Bestimmung bedarf. Durch die gesperrte Stellung erhält *τὴν ἐπαγγελίαν* einen besonderen Ton, vgl. v. 16 *θάνατον φέρειν τοῦ διαθεμένου*. Vgl. nach Älteren, wie Oekumenius [MSG 119, 377] und Euthymius Zigabenus [Comm. in XIV epistolas S. Pauli . . . ed. Calogeras II (1887), 407], Bleek, Hofmann, Meyer-Weiß⁶ z. St. u. a.

²⁾ Sie paßt auch nicht zu dem Verbum *ἐγκαινισται*, das in der von Chrysostomus u. bes. Theophylakt z. St. [*ἐγκαινισται* „τοῦτ' ἐστὶ τὴν ἀρχὴν τῆς οὐστάσεως καὶ τῆς βεβαιώσεως ἔλαβεν, MSG 125, 309] angenommenen Bedeutung „gültig werden, in Wirksamkeit treten“ weder vom Testament noch von irgendeinem Rechtsinstrument sonst gebraucht wird.

3. Wie die zwei verschiedenen Vorstellungen von Christus als Bürgen des göttlichen Testaments (v. 15) und als Testator in eigener Person (v. 16f.) sich eventuell vereinigen ließen, hat Riggenbach S. 308f. gut gezeigt. Aber da für die Verknüpfung der Kategorien Bürgschaft und Testament die sichere rechtliche Unterlage fehlt (vgl. oben S. 76ff.), hat R.s Beweisführung hier keine durchschlagende Kraft.

4. Wenn Riggenbach über 9, 15—18 hinausgeht und — von seiner Voraussetzung aus folgerichtig — behauptet, *διαθήκη* bedeute überhaupt im Hebräerbrieft nichts anderes als „Testament“, ¹⁾ so ist dagegen einzuwenden: wir ständen vor einem großen sprachgeschichtlichen Rätsel, wenn der an dem Sprachschatz und der religiösen Vorstellungswelt der LXX gebildete und von beiden vielfach abhängige Autor ad Hebraeos diesen Hauptbegriff von dorthier als leere Form übernommen und von sich aus, dem allgemeinen Sprachgebrauch seiner Zeit folgend, mit neuem Inhalt erfüllt hätte. Die ähnliche Umdeutung, die *διαθήκη* in einem Teil der einschlägigen LXX-Zitate bei Philo erfahren hat (vgl. oben S. 36f.), beweist nichts, weil der christliche Schriftsteller, der den Hebräerbrieft schrieb, trotz seines „Alexandrinismus“ ²⁾ in einem viel näheren und tieferen Verhältnis zu der Religion des Alten Testaments und ihren Vorstellungsmitteln stand als der hellenisierte Jude Philo. Ihm erwuchs sein Verständnis des LXX-Terminus *διαθήκη* nicht nur aus eigener Beschäftigung mit dem griechischen Alten Testament, sondern auch aus der christlichen Überlieferung, die ihm z. B. in den Abendmahlsworten Jesu (vgl. 9, 20 u. 10, 29, dazu oben S. 74 A. 4), wahrscheinlich aber auch sonst, ³⁾ den Ausdruck in einer ganz

ἐκναυγίζω, vor der LXX und außerhalb des Bereichs ihres Einflusses kaum bezeugt (vgl. Cremer s. v.), wird hier (vgl. auch 10, 20) von dem Verfasser des Hebräerbrieft in Anlehnung an die sakrale Terminologie der LXX [z. B. 1 (3) Kg 8, 63] frei verwandt sein. In *διαθήκη* begegnet dann, wie sich bald ergeben wird, dem *ἐκναυγίζω* ein zweiter Terminus aus der religiösen Sprache der LXX.

¹⁾ S. 305f. 309f.

²⁾ Zu dessen richtiger Einschätzung vgl. Feine, Theologie des Neuen Testaments ² (1911) S. 644 ff.

³⁾ Wer auch immer den Hebräerbrieft geschrieben haben mag, er ist mit der Verkündigung des Paulus nicht unbekannt gewesen; ein gewisser

bestimmten Prägung zutrug. Diese war aber nicht „letztwillige Verfügung“, „Testament“, sondern allgemein „Verfügung“. Da dies auch der Sinn ist, in dem die LXX διαθήκη gebrauchte, so kommt für die religiöse Terminologie des Hebräerbriefes keine andere Bedeutung des Wortes in Betracht, bis der Nachweis erbracht ist, daß und warum sein Verfasser sie bewußt umgeprägt hat in die Bedeutung „Testament“, wobei dann doch gewisse Unebenheiten, besonders in dem Zitate 8, 8—12,¹⁾ geblieben wären.

Außer 9, 16f. kann διαθήκη im Hebräerbrief die Bedeutung „Testament“ nicht haben. Hiermit wird aber für den Abschnitt 9, 15—18 das Problem scheinbar erst recht kompliziert. Denn dann springt die Darlegung nicht bloß zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes hin und her, sondern der Verfasser ergeht sich, um die Gültigkeit einer „Verfügung“ (v. 15) generell zu beweisen, in Gemeinplätzen über die Vorbedingung für die Rechtsgültigkeit einer Spezies der „Verfügung“, der „Verfügung auf den Todesfall“ (v. 16f.), setzt aber bei der unmittelbar angeschlossenen Folgerung (v. 18) wieder den allgemeinen Begriff voraus — ein Verfahren, das von aller Logik verlassen zu sein oder eine heillose Begriffsverwirrung zu dokumentieren scheint. Ich sage: scheint. Denn es gibt Argumente, die es wahrscheinlich machen, daß der exegetische Tatbestand hier weniger disharmonisch ist, als man gewöhnlich annimmt, daß die gekennzeichneten Widersprüche in 9, 15ff. nicht in ihrer ganzen Schroffheit dem Autor des Briefes zur Last fallen.

1.²⁾ Der Zweck der allgemeinen Sätze v. 16f. kann nicht der sein, den Realgrund für die Notwendigkeit des Erlösungstodes Christi anzugeben. Selbst wenn διαθήκη in dem ganzen Zusammenhang v. 15—18 ein eindeutig bestimmter Begriff

paulinischer Einfluß ist bei ihm trotz mannigfacher Abweichungen von der Anschauungswelt des Paulus wohl zu spüren. Dann wird ihm aber schwerlich die paulinische Antithese παλαιά — καινή διαθήκη (vgl. 2 Ko 3, 6. 14; Ga 4, 24) fremd geblieben sein.

¹⁾ Von Rigenbach S. 310 zugegeben.

²⁾ Vgl. zum folgenden z. T. Meyer-Weiß⁶ z. St. u. A. Seeberg, Der Tod Christi S. 111.

wäre, würde die Wahrheit, daß gemeinhin eine *διαθήκη* den Tod des Verfügenden verlangt, um in Kraft treten zu können, die Notwendigkeit des Todes Christi für das Wirksamwerden der *διαθήκη* von v. 15 nicht innerlich motivieren. Daß sie das auch gar nicht soll, lehrt ein Blick auf das unmittelbar Vorhergehende. Zum Wesen der neuen *διαθήκη* gehört nach 8, 12 volle Sündenvergebung. Diese zu beschaffen, waren, wie 9, 11—14 gezeigt wird, die Sühnmittel des alttestamentlichen Kultus nicht imstande. Dazu bedurfte es vielmehr des Todes Christi als hohepriesterlichen Selbstopfers, dessen sündentilgende Kraft absolut ist, so daß fortan eine ewige Erlösung, eine ewige Befreiung der Menschheit von Schuld und Strafe besteht. Daß die hier gegebene innere Begründung für die Notwendigkeit des Todes Christi auch für v. 15ff. (vgl. v. 22 und 23ff.) gilt, ist an sich wahrscheinlich und wird durch die retrospektive Wendung *θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων* v. 15 sowie durch den Anschluß des v. mit *διὰ τοῦτο* über allen Zweifel erhoben. Dann bringt aber die mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit auftretende These von der Beziehung zwischen Tod und *διαθήκη* v. 16f. nur — *ἐκ περιουσίας* (Chrysostomus)¹⁾ — ein äußeres Beweismoment hinzu, eine demonstratio ad hominem mit Hilfe der jedem Griechen geläufigen Vorstellung *διαθήκη* = „Testament“. Die mangelnde Durchschlagskraft dieses Nachtragsarguments — die *διαθήκη* von v. 15 ist kein „Testament“ und ihr *διαθέμενος* ist nicht Christus — hebt noch nicht den Kontext aus den Fugen.

2. *διαθήκη* ist eine vox ambigua. Für ein solches Wort in einer anderen Sprache ein ganz entsprechendes zu finden, gelingt so gut wie nie. Gibt man es aber wieder durch ein Wort, daß sich mit dem ambiguum nur teilweise deckt, so büßt dieses durch die Übersetzung immer etwas von der Mannigfaltigkeit seines Inhalts ein [vgl. im Neuen Testament z. B. *γλῶσσα* (AG 2 u. ö.), mag man es „Zunge“, „Sprache“ oder „Glosse“ übersetzen; dann *πνεῦμα*, *νόμος*, *δικαιοσύνη* u. a.]. Weder durch „Verfügung“ noch durch

¹⁾ z. St. (ed. Oxon. p. 194).

„Testament“ noch durch „Übereinkunft, Bund“ noch sonst irgendwie läßt sich im Deutschen der Reichtum und die Biegsamkeit der Bedeutungen von διαθήκη wiedergeben; wir sind nicht imstande, auch nur zwei dieser Bedeutungen, etwa „Testament“ und „Verfügung“ mit einem Worte auszudrücken. Noch viel weniger können wir nachempfinden, wie scharf sich für das griechische Sprachgefühl die verschiedenen Bedeutungen voneinander schieden, wie nahe sie nebeneinander hergingen, wie leicht sie etwa ineinander überflossen. Man kann bei mehrdeutigen Wörtern die Beobachtung machen, daß, selbst wenn sie ganz bestimmt in einer Bedeutung gebraucht sind, doch eine andere wie ein leiser Unterton mitschwingt, um vielleicht bei der nächsten Wendung, in dem nächsten Satze schon die Oberhand zu gewinnen (vgl. γλώσσα AG 2, 3 ff.). Der Übersetzer steht einer solchen Erscheinung ratlos gegenüber. — Man neigt an unserer Stelle neuerdings, soweit man den Bedeutungshiatus zwischen v. 15 und 18 einerseits und v. 16 f. andererseits, wirklich anerkannt, dazu, ein Wortspiel anzunehmen, ein Spiel mit dem Doppelsinn von διαθήκη.¹⁾ Ein beabsichtigtes Wortspiel, eine kunstmäßige Dilogie kann aber nicht vorliegen. Weder der stilistische Charakter des Hebräerbriefs allgemein, wiewohl ihm ein gewisses Maß von Rhetorik nicht abzusprechen ist, noch die Struktur der Sätze 9, 15 ff. läßt die Anwendung eines solchen, besonders feinen rednerischen Kunstmittels erwarten, das, genau genommen, hier zu einem sittlich bedenklichen Kunstgriff geworden wäre, um durch eine geistreiche rhetorische Wendung etwas logisch Unmögliches als möglich hinzustellen.²⁾ Anders steht es bei der Annahme, daß sich dem Verfasser unbewußt und ungewollt unter den Händen der Sinn von διαθήκη verschoben habe, daß die zunächst gemeinte Bedeutung des mehrsinnigen

¹⁾ z. B. Meyer-Weiß⁶ z. St. (vgl. auch B. Weiß, Das Neue Testament. Handausgabe II² [1902], 572) u. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums usw. S. 272 f. Unter den Älteren ähnlich Joh. Clericus [vgl. J. Peirecius, Paraphrasis . . in epistolam ad Hebraeos. latine vertit et suas ubique observationes addidit J. D. Michaelis (Halle, 1747) p. 335].

²⁾ Vgl. auch Riggerbach S. 303.

Wortes aus irgend einem Anlaß in eine andere hinübergelitten sei, die bei jener ersten schon leise anklang. Anlaß und psychologische Vermittlung für einen solchen Wechsel ergeben sich aus 9, 15. Als Ertrag des Erlösungstodes Christi wird hier hingestellt, daß die Berufenen das verheißene ewige Besitztum empfangen. Diesen Ertrag garantiert Christus als Zeuge einer neuen Verfügung (*διαθήκης καινῆς μεσίτης*). Der Gedanke an einen Tod, der den Empfang eines Besitztums zur Folge hat, löst für die in demselben Zusammenhang erwähnte *διαθήκη* unwillkürlich die Ideenassoziation mit der *διαθήκη* des Rechtslebens aus, die für den Todesfall verfügt über den Empfang eines Besitztums.¹⁾ Die Idee der testamentarischen Verfügung, die so v. 15 als Nebenvorstellung auftaucht, wird dem Verfasser für v. 16f. unter der Wucht des Eindruckes von dem konstanten Zusammenhang zwischen *διαθήκη* und Tod im rechtlichen Leben die herrschende. Von ihr kehrt aber die Darlegung, nachdem diese Beziehung zu Ende verfolgt ist, v. 18 ganz von selbst zu dem ursprünglichen Gedanken, zu der Grundvorstellung von *διαθήκη* in v. 15 zurück. In eine andere Sprache läßt sich der eigentümliche, sprachpsychologisch höchst interessante Vorgang, der hier zu beobachten ist, eine Oszillation der Bedeutungen von *διαθήκη*, nicht übertragen. Immerhin muß zugegeben werden, daß die v. 16f. in dem Gedankengang von 9, 15. 18ff. ein logischer Seitensprung sind, der durch die Doppeldeutigkeit des griechischen Wortes wohl verständlich wird, den durchschlagenden Beweis dafür, daß der Tod Christi für das Wirksamwerden der neuen Gottesverfügung schlechthin notwendig war, aber nicht liefert,²⁾ allerdings auch nicht liefern soll (vgl. unter 1.).

Aufs Ganze gesehen, deckt sich der Sinn, in dem der Autor ad Hebraeos den Ausdruck *δια-*

¹⁾ *κληρονομία* = „Erbe“ als Bindeglied für die Gedankenverbindung zwischen *θάνατος* und *διαθήκη* anzunehmen, ist nicht nötig und angezeigt, um so weniger, als v. 16f. nur von *θάνατος* und *διαθήκη*, nämlich von der Bedeutung des beigebrachten Todes für das Inkrafttreten der *διαθήκη*, handeln (gegen Schmitz a. a. O. S. 272 A. 5; zur Bedeutung von *κληρονομία* vgl. oben S. 89ff.). Wohl aber mag in *κληρονομία* der Zusammenhang den Unterton der Erbvorstellung zum Mitklingen bringen.

²⁾ Vgl. auch Schmitz a. a. O. S. 273 Anm.

θήκη nimmt und braucht, mit dem Sinn, den die LXX und alle in Betracht kommenden neutestamentlichen Schriftsteller mit ihm verbinden. Er versteht darunter die Verfügung Gottes, die den Menschen seinen Willen, insonderheit seinen Heilswillen offenbar macht. In dieser spezifisch religiösen Prägung ist der Begriff ein wichtiger Bestandteil der theoretischen Ausführungen des Hebräerbriefes. Daß der Verfasser sich daneben auch mit dem juristischen Terminus διαθήκη vertraut zeigt und diesen einmal in unbewußter Ideenassoziation dem religiösen Begriff διαθήκη substituiert, hat auf die Eigenart dieses Begriffes keinen Einfluß.

Anhang: διαθήκη im Barnabasbrief und bei Justin.

Riggenbach führt S. 313 ff. als letzte Instanz für seine These, daß διαθήκη im Hebräerbrief immer „Testament“ bedeute, das patristische Verständnis des Ausdruckes, insbesondere das Zeugnis der griechischen Exegeten von Chrysostomus an ins Feld. Bei den von ihm verhörten Zeugen überwiegt weitaus die Auffassung von διαθήκη als „Testament“, wenngleich das bei Theophylakt und Euthymius Zigabenus in der Auslegung „nicht an allen Stellen mit gleicher Deutlichkeit zutage tritt“, und bei Euthymius sich nebenher Nachwirkungen des „Gebrauchs von διαθήκη im Sinne von Verfügung, Anordnung“ beobachten lassen (S. 314).¹⁾ Da aber diese Zeugnisse, die auch in unserer Exegese jeweils am gehörigen Platze berücksichtigt sind, wegen ihres zeitlichen Abstandes vom Neuen Testament — auch nach Riggenbach (S. 313) — für eine eventuelle Verschiebung des Sprachgebrauchs noch Raum lassen, ist es, um eine Stichprobe auf die Richtigkeit unseres auf exegetischem Wege gewonnenen Resultates zu machen, für uns das Gewiesene, die

¹⁾ Oekumenius ist nicht berücksichtigt, dessen Auslegung (MSG 119, vgl. bes. p. 377 u. 380) nichts enthält, was auf die Vorstellung „Testament“ führt.

dem Neuen Testament zeitlich am nächsten stehenden altkirchlichen Autoren über den Sinn, den sie mit *διαθήκη* verbinden, zu befragen.¹⁾ Muß ihr Sprachgebrauch und ihr Begriffsverständnis auch nicht unbedingt und ausschließlich unter neutestamentlichem Einfluß entstanden sein, so besteht doch dafür große Wahrscheinlichkeit, daß das aus dem Alten Testament wie aus dem entstehenden Neuen Testament schöpfende christliche Kerygma des nachapostolischen Zeitalters, die viva vox der religiösen Aussprache über die Dinge des Heils eine Verbindung hergestellt hat zwischen der Terminologie hier und dort, so daß das unmittelbar nachneutestamentliche Verständnis von *διαθήκη* doch einen gewissen Rückschluß gestattet auf den Tatbestand im Neuen Testament selbst. In Betracht kommen der Barnabasbrief und Justins dialogus cum Tryphone Judaeo, die beiden ältesten altkirchlichen Schriften, die in selbständiger Weise mit dem Wort und Begriff *διαθήκη* operieren.²⁾

I.

Im Barnabasbrief³⁾ gruppieren sich die bezüglichen Aussagen um 4 — mehr oder weniger freie — LXX-Zitate: vgl. zu 4, 7 Ex 34, 28 und 31, 18; — zu 14, 2 Ex 24, 18; 34, 28; 31, 18; — zu 14, 3 Ex 32, 7—19; zu 14, 7 Jes 42, 6 f. Schon das Gewicht, das hier darauf gelegt wird, daß Moses am Sinai die *διαθήκη* von Gott empfangen hat [4, 7: *ἔλαβεν τὴν διαθήκην ἀπὸ τοῦ κυρίου, πλάκας λιθίνας γεγραμμένας τῷ*

¹⁾ Eine weitere Ausdehnung dieser Exkursion auf das Gebiet der altchristlichen Literatur verbietet der Rahmen dieser Studie. Damit bleibt die Aufgabe offen, der Entwicklung, die der religiöse Terminus *διαθήκη* in der christlichen Gräzität erlebt hat, nachzugehen, dazu die wichtigere noch gar nicht in Angriff genommene Aufgabe, die Wandlungen zu verfolgen, die er durch die Übertragung ins Syrische, Arabische, Armenische, Koptische, Äthiopische, Gotische, vor allen Dingen aber ins Lateinische [dispositio (sponsio) — testamentum — foedus] erfahren hat.

²⁾ Der 1. Klemensbrief, der in zwei alttestamentlichen Zitaten *διαθήκη* hat [15, 4 = Ps 78 (77), 37; 35, 7 = Ps 50 (49), 16], gibt über den Sinn des Wortes keinen sicheren Aufschluß.

³⁾ Ich zitiere nach Patrum Apostolicorum opera rec. v. Gebhardt-Harnack-Zahn I, 2 ed. II. 1878.

δακτύλῳ τῆς χειρὸς τοῦ κυρίου; 14, 2: τοῦ λαβεῖν τὴν διαθήκην κυρίου πρὸς τὸν λαόν, vgl. 4, 6; 14, 1f. 4f.], läßt erkennen, daß der Verfasser bei διαθήκη nicht an eine wechselseitige Übereinkunft, einen „Bund“ denkt, sondern an eine einseitige Verfügung. In dieselbe Richtung deutet 14, 1: τὴν διαθήκην ἦν ὡμοσεν τοῖς πατράσι δοῦναι τῷ λαῷ, εἰ δέδωκεν ζητῶμεν. 4, 8: συνετίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη steht διαθήκη direkt für das Zweitafelgesetz (vgl. Ex 27, 21). 9, 6 redet von der Beschneidung als σφραγίς (sc. der διαθήκη Gottes an Israel, vgl. 9, 5 und Gen 17, 11); die Beschneidung ist aber auch außerhalb des Volkes Israel in Übung: ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν;¹⁾ d. h. „gehören nun auch jene (die beschneittenen Nichtisraeliten) der an sie (die Israeliten) erlassenen und bei ihnen geltenden Verfügung (Gottes) an?“²⁾ In c. 4 und 14 wird von den zwei Malen gehandelt, wo Gott seine διαθήκη erlassen hat, einmal durch Mose, dann durch Jesus [vgl. 4, 8: συνετίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ. 14, bes. 4—6: . . . Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν (sc. τὴν διαθήκην κυρίου), αὐτὸς δὲ κύριος ἡμῶν ἔδωκεν . . . ἐφανερώθη δέ, ἵνα . . . καὶ ἡμεῖς . . . διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν, ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανείας τὰς . . . ἡμῶν καρδίας . . . λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διαθήται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ. γέγραπται γὰρ πῶς αὐτῷ ὁ πατὴρ ἐντέλλεται, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους, ἐτοιμάσαι ἐαντὶ λαὸν ἔγινον]. Daß es sich hier bei διαθήκη um nichts anderes als eine göttliche Willenskundgebung an die Menschen handelt, läßt sich auch daraus entnehmen, daß von einem an Jesus ergangenen göttlichen Auftrag (14, 6) gesprochen wird, dessen er sich dadurch entledigt hat, daß er, die διαθήκη³⁾ γένους in Person (14, 7), „unter uns eine Verfügung erließ durch Wort“, d. h. durch Verkündigung, Lehre (14, 5), damit die διαθήκη κυρίου zugleich zu einer

¹⁾ Zum Text von Barn 9, 6 vgl. Veil bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (1904) z. St.

²⁾ Diese „Verfügung“ kann im umfassenden Sinne gemeint sein = die alttestamentliche Heilsökonomie; es kann sich aber auch, wie AG 7, 8, nur um die Beschneidung als Einzelvorschrift handeln.

³⁾ Lat.: testimonium!

διαθήκη τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ (4, 8) machend.¹⁾ Diese Verfügung wird nun aber auch als testamentarische charakterisiert, wie die mehrfache Zusammenstellung von διαθήκη mit κληρονόμος und Derivaten, die nur durch das Hervortreten des erbschaftlichen Moments auf beiden Seiten ermöglicht wird, beweist: 6, 19; 13, 1. 6; 14, 4f., vgl. noch 4, 3. Es ist die Frage, ob diese Bedeutungsspezialisierung das Wesentliche an dem διαθήκη-Begriff des Barnabasbriefes ist oder nur ein Akzidens. Dafür, daß letzteres der Fall ist, scheint mir folgendes zu sprechen.²⁾ 1.) Dem Verfasser unseres Briefes sind διαθήκη und δικαίωμα synonyme Begriffe. Sonst könnte er nicht, aus Dt 4, 1 (oder 5?) ein Wort Gottes formend, sagen: καὶ διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαίωμάτά μου (10, 2) = „und ich will diesem Volke meine (Rechts-)Forderungen verfügen“.³⁾ Das stereotype Objekt von διατίθεσθαι in der LXX ist διαθήκην, während δικαίωμα nur mit δίδόναι [Ez 20, 25], τίθεσθαι [Ex 15, 25], ἐντέλλεσθαι [Nu 30, 17; Ma 3, 22 (4, 6)], ἀπαγγέλλειν [Ps 147, 19 (8)], διδάσκειν [Ps 119 (118), 12. 26 u. ö.] oder γνωρίζειν [Ez 20, 11] verbunden erscheint. An unserer Stelle liegt eine Verquickung der Redewendungen vor, die aber nur

¹⁾ Bezieht sich 4, 8 αὐτῶν bei ἡ διαθήκη auf die Israeliten (vgl. die alte lateinische Übersetzung), so liegt es am nächsten, diesen Genitiv der Person ebenso wie die entsprechenden Genitive 4, 6; 9, 6 (vgl. sachlich 13, 1) als gen. obj. zu fassen. αὐτῶν ἡ διαθήκη wird demnach bedeuten: „die an sie ergangene Verfügung“. Dagegen kann das alsbald folgende τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ nicht als Objektsgenitiv, sondern nur als Subjektsgenitiv verstanden werden, trotz des schiefen Gegensatzes, der sich dann zwischen der „an sie ergangenen Verfügung“ und der „von dem geliebten Jesus ausgegangenen Verfügung“ ergibt: 1. spricht die Analogie von διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ 14, 5 für den gen. subj.; 2. nötigt der Inhalt des Satzes ἵνα ἡ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ κτλ. zu dieser Auffassung. Jesus wird durch das Prädikat ἡγαπημένος und durch seine Bezeichnung als Glaubensobjekt am Schlusse desselben Satzes nach der göttlichen Seite seines Wesens hin charakterisiert; auch ἐγκατασφραγίζειν erfordert als persönliche wirkende Ursache ein göttliches Subjekt. Ist als dieses Jesus hier genannt, so ist er auch Subjekt der διαθήκη.

²⁾ Vgl. dazu auch v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers (1878) S. 244.

³⁾ Unrichtig Veil [bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen (1904) S. 158]: „und ich will vor diesem Volke meine Forderungen auseinandersetzen“.

möglich war, wenn der Verfasser *διαθήκη* = „Verfügung allgemein“ verstand. 2.) 2, 6 heißt es: *ταῦτα* (d. i. das alttestamentliche Gesetz mit seinen Opfervorschriften usw.) *οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὦν, μὴ ἀνθρωποποιητὸν ἔχη τὴν προσφορὰν.* Dazu bildet eine offenbare Parallele das schon erörterte Wort 4, 8: *συνετριβὴ αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.* Schon bei Philo (vgl. oben S. 35 vgl. S. 37.) begegnete uns die Gleichsetzung von *νόμος* und *διαθήκη*. Da „Barnabas“ von Philo, zum mindesten in der Exegese stark beeinflusst ist, so liegt der Schluß auf der Hand, daß auch bei ihm *διαθήκη* „Anordnung, Verfügung“ bedeutet. Christus selbst bezeichnet „Barnabas“ nicht als *νόμος* [wie Hermas, Simil. 8, 3, 2 und das Kerygma Petri (nach Klemens Al., Strom. I c. 29 § 182, 2 u. ö.)],¹⁾ wohl aber (14, 7, nach Jes 42, 6) als *διαθήκη γένους*. Auf den Sinn dieser Benennung Christi fällt sehr wahrscheinlich Licht von einer Äußerung des Klemens Al. her, Strom. I c. 29 § 182, 2f. (GCS VII, 2, 111 f.): *Μωσῆς δὲ φαίνεται τὸν κύριον διαθήκην καλῶν, „ἰδοὺ ἐγώ“, λέγων, „ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ“ (Gen 17, 4)· ἐπεὶ καὶ πρότερον εἶπεν „διαθήκη“ (Gen 17, 2), μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν γραφῇ· ἔστι γὰρ διαθήκη ἣν ὁ αἴτιος τοῦ παντὸς θεὸς τίθεται, θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν. ἐν δὲ τῷ Πέτρῳ Κηρύγματι εἴροισ ἂν „νόμον καὶ λόγον“ τὸν κύριον προσ-αγορευόμενον.²⁾ Diese Gegenüberstellung der Prädikate *διαθήκη* und *νόμος* für den Herrn hat nur Sinn, wenn Klemens sie für sinnverwandt hielt.³⁾ Dann steht aber „Barnabas“ zwischen zwei Alexandrinern, die *διαθήκη* mit *νόμος* nahe zusammenrücken und es als „Verfügung allgemein“ verstehen; ihm das gleiche zuzutrauen, wird dadurch zu einem nicht zu umgehenden Postulat.*

¹⁾ Vgl. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri. TU XI, 1 (1893) S. 18.

²⁾ Vgl. den ganzen Zusammenhang bei Klemens I. c. § 181, 1 ff. (ibid. p. 111), in dem *νόμος* Stichwort ist.

³⁾ Vgl. dafür beispielsweise auch Paedagogus I, 7 § 59, 1 (GCS VII, 1, 124 f.): *τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγωγεῖ τὸν λαὸν μετὰ φόβου . . ., καινῷ δὲ καὶ νεῷ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται.*

Somit dürfte sich im Prinzip der Sprachgebrauch und die allgemeine Fassung des Begriffs von $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ im Barnabasbrief mit dem für das Neue Testament nachgewiesenen decken. Wenn die Verengerung der Wortbedeutung von „Verfügung, Erlaß“ zu „Testament, Vermächtnis“ inzwischen fortgeschritten ist, so kann das auf Ideenassoziationen oder Vorstellungswechsel zurückgehen, wie wir sie schon an Hbr 9, 15 ff. oder bei Philo bemerkten, es kann aber auch einen selbständigen Säkularisierungsprozeß zum Grunde haben, der mit dem religiösen Begriff $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ seit dem Neuen Testament vor sich gegangen ist.

II.

Sichereren und reicheren Ertrag wirft für unseren Zweck Justins *dialogus cum Tryphone* ab.¹⁾ In der Apologie Justins kommt, bezeichnenderweise, $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ überhaupt nicht vor. In dem Dialog dagegen nicht weniger als 31 mal, und in der ganz am Alten und Neuen Testament orientierten Auseinandersetzung hier spielt der Begriff eine wichtige Rolle. Wiederholt zieht Justin Jer 31, 31 f. (c. 11 p. 228 D), Jes 42, 6 (c. 26 p. 243 D; c. 65 p. 290 A; c. 122 p. 351 A; vgl. *ibid.* p. 351 B = Jes 49, 8), Jes 55, 3 (c. 12 p. 229 A; c. 14 p. 232 A) und andere bedeutsame $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ -Stellen aus dem Alten Testament²⁾ an, ohne dabei ein von der LXX abweichendes Verständnis des Begriffes zu verraten. Und, wo er selbst den Ausdruck $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ gebraucht, spricht alles dafür, daß er eine Verfügung oder Willenskundgebung Gottes meint. Er stellt $\delta\iota\alpha\theta\acute{\eta}\nu\eta$ gern mit $\rho\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ zusammen, z. B.

¹⁾ Vgl. zum folgenden auch Rosenmüller, *diss. de vocabuli $\delta\iota\alpha\theta\eta\eta$ in libris N.T. vario usu* (Erlangae. 1778), in: Velthusen-Kuinoel-Ruperti, *Commentationes theologicae* II (1795), p. 214 sq.; v. Engelhardt a. a. O. S. 241 ff.; H. Behm, *Bemerkungen zum Christentum Justins des Märtyrers*, ZkWL 3 (1882), bes. S. 634. — Ich zitiere den *dialogus* nach Otto, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* II³ (1877) unter Beifügung der Seitenzahlen usw. der Pariser Ausgabe von 1636 (Morellus) bzw. deren Kölner Nachdruck von 1686.

²⁾ c. 22 p. 240 A u. B = Ps 49, 5. 16; c. 74 p. 300 B = Dt 31, 16; c. 126 p. 355 D = Ex 6, 4.

c. 11 p. 228 B: αἰώνιος . . . νόμος καὶ τελευταῖος . . . καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος; c. 12 p. 229 B: τοῦτον αὐτὸν ὑμεῖς ἡτιμώσατε τὸν νόμον καὶ τὴν ἀγίαν αὐτοῦ διαθήκην ἐφραυλίσατε; c. 24 p. 242 A: ἄλλη διαθήκη τανῦν καὶ ἄλλος . . . νόμος; c. 34 p. 251 C: καινὸν νόμον καὶ καινὴν διαθήκην διαθήσεσθαι; c. 43 p. 261 C: αἰώνιος νόμος καὶ καινὴ διαθήκη; c. 122 p. 351 B: καινὴν διαθήκην καὶ νόμον αἰώνιον καὶ πρόσταγμα; vgl. noch c. 123 p. 351 C. διαθήκη und νόμος sind ihm letztlich Synonyma: ὁ καινὸς νόμος (z. B. c. 12 p. 229 C; c. 11 p. 228 E) und ἡ καινὴ διαθήκη (z. B. c. 12 p. 229 B; c. 67 p. 292 B) sind dasselbe, ebenso wie ὁ παλαιὸς νόμος (z. B. c. 11 p. 228 B; c. 122 p. 351 B) und ἡ παλαιὰ διαθήκη (c. 67 p. 292 B). Ähnlich wie im Alten Testament begegnet bei Justin διαθήκη in Verbindung mit πρόσταγμα, ἐντολή, ἐνταλμα und βουλή, vgl. c. 11 p. 228 B: ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν . . . οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή; c. 67 p. 292 C: . . . διαθήκην . . . δεικνύουσιν τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἀρμόζον καὶ ἐνταλμα καὶ ἔργον ὁ Θεὸς ἐπίσταται, τί δὲ πρὸς τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν ἀρμολύμενος . . . ἐνετέταλτο; c. 123 p. 352 B: γινῶναι βουλήν Θεοῦ κεκρυμμένην ἢ διαθήκην κυρίου πιστήν.¹⁾ Etwas allein von Gott Herstammendes ist das, was Justin mit διαθήκη bezeichnet, eine einseitige Verfügung, die von Gott gegeben (c. 11 p. 228 B) oder verordnet wird (διατάσσεσθαι, vgl. c. 11 p. 228 D; c. 51 p. 271 B; c. 67 p. 292 B und C),²⁾ die Gott schickt (c. 122 p. 351 B), und die die Menschen zu befolgen haben (vgl. c. 11 p. 228 B: ἡν . . . δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους). In diesem Sinne kann auch das Beschneidungsgebot Gen 17, 12 ff. als διαθήκη bezeichnet werden (c. 10 p. 227 D, vgl. AG 7, 8 und Barn 9, 6). Im übrigen wendet aber Justin den Terminus διαθήκη ausschließlich an in der umfassenderen Bedeutung der Verfügung Gottes, die das ganze Verhältnis zwischen ihm und den Menschen regelt, der eine religiöse Norm schaffenden Kundgebung des göttlichen Willens in

¹⁾ Analog auch Klemens Al., Stromata VII, 12 § 69, 5 [GCS VII, 3, 50]: . . . φαμέν δ' αὐτῷ [sc. Θεῷ] ἐχθροὺς εἶναι τοὺς ἀπειθεῖς καὶ μὴ κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ πορευομένους, οἷον τοὺς διεχθρεύοντας αὐτοῦ τῇ διαθήκῃ.

²⁾ S. dazu διαταγή c. 67 p. 292 A.

der Geschichte. Dies ist der Sinn des Begriffs in der großen Antithese der *παλαιά* und der *καινή διαθήκη*, die sich durch den ganzen Dialog hindurchzieht. Als eine heilsgeschichtliche Gottesverfügung nämlich betrachtet Justin das Evangelium, als die neue, absolut andersartige (c. 24 p. 242 A: *ἄλλη διαθήκη τανῦν*, vgl. c. 67 p. 292 C),¹⁾ allein und allgemein gültige (c. 11 p. 228 B)²⁾ und zuverlässige (*πιστή*, vgl. c. 11 p. 228 B und c. 123 p. 352 B) gegenüber der im Judentum fortlebenden alttestamentlichen, und diese Gottesverfügung sieht er zusammengefaßt und personifiziert in Christus, ihrem Bringer und Verkündiger (c. 11 p. 228 B: *ὁ Χριστός . . . ἡ διαθήκη πιστή*, vgl. *ibid.* E: *οὗτός ἐστιν ὁ καινὸς νόμος καὶ ἡ καινή διαθήκη*; c. 43 p. 261 C: *Χριστόν, ὅστις καὶ αἰώνιος νόμος καὶ καινή διαθήκη τῷ παντὶ κόσμῳ ἐκηρύσσετο προελευσόμενος*; c. 51 p. 271 B: *ἡ . . . καινή διαθήκη . . . τουτέστιν αὐτός ὢν ὁ Χριστός*; c. 122 p. 351 B: *τίς ἡ διαθήκη τοῦ Θεοῦ; οὐχ ὁ Χριστός*; vgl. c. 118 p. 346 C). Die spezielle, erbrechtliche Bedeutung von *διαθήκη*, „letztwillige Verfügung, Testament“, klingt nur einmal leise an, c. 11 p. 228 B: ³⁾ *διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ Θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται*. Aber den, nicht einmal sicheren, Anzeichen von erbrechtlicher

¹⁾ *ἐτέραν διαθήκην ἔσεσθαι ὁ Θεὸς ὑπέσχετο, οὐχ ὡς ἐκείνη διετάγη, καὶ ἀνευ φόβου καὶ τρόμου καὶ δισταγμῶν διαταγῆναι αὐτοῖς ἔφη, καὶ δεικνύουσιν τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἀρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ Θεὸς ἐπίσταται, τί δὲ πρὸς τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ἡμῶν ἀρμοσάμενος, ὡς καὶ διὰ τῶν προφητῶν βοᾷ, ἐνετέταλτο.*

²⁾ *ὁ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ἡμῶν μόνων, ὁ δὲ πάντων ἀπλῶς νόμος δὲ κατὰ νόμον τεθείς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν.*

³⁾ Nicht in Betracht kommt c. 122 p. 351 B: *τίς οὖν ἡ κληρονομία τοῦ Χριστοῦ; οὐχὶ τὰ ἔθνη; τίς ἡ διαθήκη τοῦ Θεοῦ; οὐχ ὁ Χριστός*; denn sowohl *κληρονομία* als auch *διαθήκη* sind hier Stichworte aus dem unmittelbar vorhergehenden Zitat Jes 49, 8, wo *κληρονομία* nicht notwendig das Erbe, sondern einfach das zugeteilte Besitztum bedeutet (vgl. oben S. 89 ff.), jedenfalls aber *διαθήκη* nicht in dem Sinne von „Erbverfügung“ steht, da Justin in den Parallelstellen (kurz vorher p. 351 A; dann c. 26 p. 243 D und c. 65 p. 290 A) es immer als „Verfügung allgemein“ versteht und die Bezeichnung Christi als der Gottesverfügung in Person ihm ganz geläufig ist (vgl. die Belege oben im Text). Dagegen spricht hier auch nicht das sofort folgende Zitat von Ps 2, 7f.

Färbung des Begriffes hier (*κληρονομία* und *κύριος*¹⁾) stellt der Zusammenhang so bestimmte Gründe dafür, daß der religiöse Gedanke der *διαθήκη* als „(Gottes-) Verfügung“ vorliegt, entgegen,²⁾ daß höchstens eine leichte Nuancierung des religiösen Begriffes durch den sehr gewöhnlichen juristischen Sinn des Wortes angenommen werden kann. Daß der Gedanke der *διαθήκη* als Verfügung bei Justin so stark hervortritt, hängt ohne Frage zusammen mit einem charakteristischen Grundzug seiner Denkweise, seinem christlichen Gesetzm. ³⁾ Wer wie er das Christentum mit Vorliebe als das neue, vollkommene, ewige Gesetz betrachtet (z. B. c. 11 p. 228 B; c. 122 p. 351 B) und Christus bald als den persönlichen Inbegriff dieses Gesetzes (z. B. c. 11 p. 228 B: *αἰώνιος . . . νόμος καὶ τελευταῖος*; c. 43 p. 261 C: *αἰώνιος νόμος*), bald als den Gesetzgeber [*ὁ(καινὸς) νομοθέτης*, vgl. c. 12 p. 229 B; c. 14 p. 231 E; c. 18 p. 236 A] hinstellt, dem liegt auch der Gedanke der autoritativen göttlichen Willenskundgebung nahe, und er wird dabei mehr an den fordernden als an den gebenden Gottes-

¹⁾ *κύριος* = „(rechts-)gültig“ ist im weitesten Umfange gebräuchlich. Es steht, abgesehen von *διαθήκη*, z. B. bei *δική* [Demosthenes 39 (Boiot.), 15] oder *δικαί* [Plato, Krito p. 50 B; Euripides, Heraklidae 144], *νόμος* bzw. *νόμοι* [Demosthenes 24 (Timokrat.), 2; Aischines 3 (Ktesiph.), 37; SIG² Nr. 213, 39], *δόγματα* u. dgl. [Plato, de legibus lib. 11 c. 7 p. 926 D, vgl. Theaet. p. 179 B; SIG² Nr. 732, 45; 737, 22; 306, 26], *συνθήκαι* [Lysias 18, 15, vgl. SIG² Nr. 101, 19], *συγγραφή* [SIG³ Nr. 517, 45; Pap. Reinach 8, 24; Hibeh Pap. Nr. 84 a, 11; Elephantine Pap. (BGU, Sonderheft) I, 14; Oxyrhynchus Pap. Nr. 506, 56 u. ö.], *ἀποδείξεις* [BGU Nr. 368, 27 u. ö.], *δομολογία* [BGU Nr. 3, 24; 297, 21 u. ö.], *πράξεις* [Greek Pap. in the British Museum 1164 (t. III, p. 158. 160. 162); LGU I Nr. 6 II, 16; Amherst Pap. Nr. 96, 10 u. ö.], *μισθώσεις* [Oxyrhynchus Pap. Nr. 499, 34; Greek Pap. in the British Museum 113, 6 (b). 851. 1168 (t. I, p. 215; t. III, p. 50. 136); BGU Nr. 303, 21 u. ö.] u. a. m. [vgl. etwa noch Greek Pap. in the British Museum 142 u. 178 (t. II, p. 203 u. 207); BGU Nr. 50, 18; Oxyrhynchus Pap. Nr. 513, 49; 1130, 7. 25; Tebtunis Pap. Nr. 110, 13 u. ö.]. Daher kann aus *κρυωτάτη* an unserer Stelle nicht der speziell erbrechtliche Sinn von *διαθήκη* erschlossen werden. Über *κληρονομία* vgl. oben S. 89 ff. u. 42.

²⁾ Bem. die in c. 11 p. 228 B—E herrschende Betrachtung von *διαθήκη* als Synonymum von *νόμος* und den Sinn, der sich aus dem Zitat Jer 31, 31 f. für *διαθήκη* ergibt.

³⁾ Dies Moment ist auch schon bei „Barnabas“ mit in Anschlag zu bringen. Vgl. H. Behm, Das christliche Gesetzm. der apostolischen Väter, ZkWL 7 (1886), 295 ff. 411 ff.

willen denken. Umgekehrt liegt darin, daß Justin in seinem Moralismus das Wort *διαθήκη* so fleißig gebraucht, ein Wahrscheinlichkeitsmoment für die Richtigkeit der Annahme, daß das Wort ihm ein Synonymum von *νόμος* ist und „Verfügung, Willenskundgebung“ bedeutet. Es ist hier nicht der Ort, den Grad der moralistischen Auffassung des Christentums bei Justin an der Hand der *διαθήκη*-Vorstellung näher zu untersuchen. Aber die Frage läßt sich nicht unterdrücken: woher hatte er diese Vorstellung selbst, wie kam er zu dem religiösen Begriff *διαθήκη* = göttliche Verfügung, durch die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch geregelt wird? Daß die letzte Quelle die LXX ist, ergibt sich aus dem Dialog unmittelbar. Sprachgebrauch und Begriffsverständnis sind hier bei Justin ebenso wie bei den neutestamentlichen Autoren am griechischen Alten Testament gebildet. Justin kannte aber auch die Schriften des Neuen Testaments, in denen *διαθήκη* sich findet: die Paulusbriefe, den Hebräerbrief, die synoptischen Evangelien.¹⁾ Und zwischen ihnen und ihm bildete die lebendige christliche Verkündigung ein Band. Dann ist aber auch sein Verständnis des Begriffes *διαθήκη* kaum ohne neutestamentlichen Einfluß zustande gekommen. Sicher aber gestattet sein Verständnis, ob mit oder ohne Vermittlung durch die LXX, einen Rückschluß auf das neutestamentliche. Für Justin ist *διαθήκη* die (Gottes-) Verfügung. Dann gilt dasselbe auch für die neutestamentlichen Autoren.

Schluß.

Die exegetische Untersuchung auf sprach- und begriffsgeschichtlicher Grundlage, die hiermit abgeschlossen ist, hat zu folgendem Ergebnis geführt:

Die vorherrschende Bedeutung von *διαθήκη* im Neuen Testament ist „einseitige Verfügung, Anordnung, Willenserklärung“. Als religiöser

¹⁾ Vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 2 (1889), 463 ff.; Bonwetsch, Art. „Justin der Märtyrer“, PRE³ 9, 649 f.; Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I (1907), 129 f. 192.

Terminus hat διαθήκη ausschließlich diesen Sinn. Begrifflich näher bestimmt, ist διαθήκη die **Gottes-Verfügung**, die machtvolle Kundgebung des souveränen Willens Gottes in der Geschichte, durch die er das Verhältniß zwischen sich und der Menschheit gemäß seiner Heilsabsicht regelt, die autoritative göttliche Verordnung an die Welt, die eine entsprechende Ordnung der Dinge in der Welt zur Folge hat.

Ein Begriff von eminentem religiösen Gehalt ist damit gewonnen, ein Zeugnis für die Majestät des Gottes der Bibel in der Unumschränktheit und Alleinwirksamkeit, mit der er seine Heilsveranstaltungen trifft, aus dem Bewußtsein der Urchristenheit heraus, ein Schlüssel zu vertieftem Verständnis der Heilsgeschichte, ein neuer Beitrag für die Erfassung der Religion des Neuen Testaments in der Kraft ihres Theismus. Die Aufgabe, die Tragweite der neutestamentlichen διαθήκη-Vorstellung nach dieser Seite hin festzustellen, führt aber über den Rahmen der vorliegenden Studie hinaus, sie bleibt einer Darstellung der Geschichte der καινή διαθήκη vorbehalten.

Nachträge und Berichtigungen.

- Zu S. 4 A. 6 vgl. jetzt auch A. Seeberg, Der Brief an die Hebräer (1912) S. 85. 87. 92 u. ö.
- S. 27 Z. 11 v. unten l. ברה, Z. 23 v. unten ברה.
- S. 32 Z. 12 l. ברה.
- S. 39 A. 1 ist nach dem Chrysostomus-Zitat einzufügen: Theodoret z. St. (MSG 82, 480): „κατὰ ἀνθρώπον λέγω“ ἀντὶ τοῦ „ἀνθρώπινους πράγμασι κέκρημαι“. . . . τὴν εὐ καὶ καλῶς καὶ λίαν ἀκολούθως ὑπὸ τινος γεγενημένην διαθήκην ἀνατρέψαι οὐχ οἶδόν τε, οὔτε μὴν προσθεῖναι τι αὐτῇ δυνατόν. εἴτα ἀπὸ τῆς εἰκότος ἐπὶ τὸ προκείμενον μεταβαίνει.
- Zu S. 42 A. 2 vgl. noch Moe, Paulus und die evangelische Geschichte (1912) S. 116, z. T. auch Dieterich, Eine Mithrasliturgie² (1910) S. 152f.
- S. 46 Z. 19 ist vor J. Chr. Wolf einzuschalten: Theodoret z. St. (MSG 82, 149).
- Zu S. 54 A. 2 vgl. noch Theophylakt z. St. [MSG 124, 833]: καὶ οὐδὲ ἀνακαλύπτεται αὐτοῖς οὐδὲ διαγινώσκεται, ὅτι ὁ Χριστὸς ἐμελλε καταργῆσαι τὴν παλαιὰν (sc. διαθήκην).
- S. 64 Z. 3 v. unten l. Mt 26, 28.
- Zu S. 65 A. 2: Für die Ursprünglichkeit von διαθήκην kann man sich auch nicht, wie Resch, Außerkanonische Paralleltex te zu den Evangelien II, TU X (1895), 669 vgl. 670f., will, auf die Stelle aus dem Κήρυγμα Πέτρον bei Klemens Al., Stromata VI, 5 § 41, 5 [GCS VII, 2, 452] berufen: εὐρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· „ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὥς διεθήμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ.“ Denn dies freie Zitat von Jer 31, 31 hat mit Lc 22, 29 nichts zu tun.
- Zu S. 65f. A. 5: Die richtige Konstruktion der Sätze Lc 22, 29f. scheint auch bei Cyrill. Al. z. St. [MSG 72, 913; vgl. auch R. Payne Smith, A commentary upon the gospel according to S. Luke by S. Cyril II (1859), 670. 672f.] durch; handgreiflich liegt sie vor bei Theophylakt z. St. [MSG 123, 1072f.]: ὑμεῖς δὲ ἐστε οἱ παραμεμνηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου διὸ καὶ ἀμοιβὰς ὑμῖν διατίθεμαι, τούτεστι, συμφωνῶ πρὸς ὑμᾶς, ἵνα, ἐπεὶ ὁ πατήρ μου διέθετό μοι ἔργον ἀφώρισέ μοι βασιλείαν, ἐσθίητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου.

- Zu S. 66f. A. 3 vgl. noch die Form des Textes bei Ephraem Syr., Sermo IV in hebdomadam sanctam 7 (ed. Lamy I (1882), 430): יהב
אנא לכך שדדא אפמא דלי אשחורי אבי.
- Zu S. 74 A. 1 vgl. auch A. Seeberg z. St.
- Zu S. 74 A. 4 bem. jetzt auch A. Seeberg z. St. „Der Verfasser, dem die Abendmahlsworte in der Form der synoptischen Wiedergabe im Ohr lagen, schrieb nicht *ἰδοὺ*, sondern *τοῦτο*.“
- Zu S. 75 A. 3 vgl. noch A. Seeberg über *νομοθετεῖν* Hbr 8, 6.
- S. 75 A. 4 ist statt „in Makkabaeos“ zu setzen: „hom. in 2 Ko 4, 13“.
- S. 79 ist Z. 20 ganz zu streichen und dafür einzusetzen: Z. B. Inschrift von Aphrodisias, Revue des études grecques 19 (1906) p. 235 inscr. c. l. 1/4 u. ö.: ἐπὶ ὑποθήκαις . . . καὶ ἐγγύω.
- Zu S. 83 A. 2 ist hinzuzufügen: vgl. auch Brief an die Hebräer S. 103.
- Zu S. 90 A. 3 a. E. vgl. A. Seeberg, Brief an die Hebräer S. 12.
- Zu S. 92 A. 2 vgl. auch A. Seeberg, Brief an die Hebräer S. 5 u. 155f.
- Zu S. 93 A. 2 vgl. auch A. Seeberg z. St., nach dem der Verfasser hier nicht die innere Notwendigkeit des Todes für die Erlösung aufzeigt, sondern eine rein formale Wahrheit geltend macht.

Register.

1. Wichtige Sachen und Begriffe.

	Seite		Seite
Abendmahl	60 ff. 74 f.	ἔγγυος	76 f. 81.
Adoption (υἱοθεσία)	41. 42. 47. 108.	Gesetzthum, christl.	105.
אָרָה, Etymologie	27 f.	bei Justin (u. Bar-	
Begriff im A. T.	28 ff.	nabas)	
γλῶσσα, als vox am-		Juristisches	39 ff. 76. 78 ff.
bigua	94. 95.		82 ff. 87 f. 96
διαθήκη			u. ö.
Idee der καινή δ.	1. 2. 3. 32 f.	κληρονόμος, κλη-	
	50 f. 69 f. 72.	ρονομία, κληρο-	
	104.	νομεῖν	39. 42. 89 ff.
δ. als Lehnwort im		μεσιτεύειν	78 f. 81.
Aramäischen u. He-		μεσίτης	77 ff. 84. 96.
bräischen	15 f. 63 f.	νομοθετεῖν	75 f.
im übr. vgl. d. Inhaltsverz.		νόμος	54. 56. 76. 94.
διαταγή	12. 103.		101. 102 f. 105.

2. Stellen.

(Nur die ausdrücklich zitierten oder sonst wichtigen Stellen sind aufgeführt.)

Altes Testament.

	Seite		Seite
Gen 9, 17	20.	Ex 24, 12	75.
17, 2. 7	25.	27, 21	54.
17, 4	20.	Le 20, 24	90.
Ex 23, 32	20.	26, 9	25.
24, 7 f.	29. 30. 32. 55.	26, 42	58.
24, 8	60. 62. 63. 69.	Nu 25, 12 f.	23.
	73. 74.	34, 2.	90.

		Seite			Seite
Dt	4, 38	90.	Ez	16, 62	25.
	17, 10	75.		34, 25ff.	30.
Jos	7, 15	21.		36, 26f.	51.
	23, 16	21.		37, 26	73.
	24, 25	23.	Sach	9, 11	63. 69. 73.
1 Kg	8, 21	54.	Ps	25, 8. 12	75.
2 Kg	17, 35	25.		37, 18 vgl.	
2 Chr	7, 18	66.		9, 11	90.
	25, 4	21.		105, 8f.	58.
Jes	27, 9	43f.		119, 33	75.
	28, 15. 18	19.		135, 12	90.
	42, 6	33. 99. 102.	Hi	9, 33 LXX	78.
	55, 3	30. 73.		31, 1	24.
	58, 14	90.	Sirach	14, 12. 17	24.
	59, 21	43.		24, 23	21.
	60, 21	90.		38, 33	24.
	61, 8	30.		39, 8	21.
Jer	31, 31ff.	30. 32f. 44.		45, 3	74.
		50f. 62f. 70.		45, 15. 17	24.
		73. 74. 83.	Ps. Sal.	10, 5	24.
		102. 105.	1 Mak	11, 9	20.
	32, 40	30. 32. 73.		15, 33. 34.	90.
	34, 8. 18	74.	2 Mak	3, 15	75.
Ez	16, 60	73.		10, 28	77.
	16, 60ff.	30.	4 Mak	5, 25	75.

Neues Testament.

		Seite			Seite
Mt	5, 5	90.	Rö	9, 4	4. 41ff. 47.
	26, 28	4. 60ff. 68.		11, 27	48.
Mc	10, 17	90.		6, 9f.	4. 43f. 47. 48.
	14, 24	4. 60ff. 68.	1 Ko	9, 2.	42. 90.
		69. 74.		11, 24	62.
Lc	1, 72	4. 57f.		11, 25	68.
	22, 20	60ff.		15, 50	4. 57. 60ff.
	22, 28—30	67.			69f. 74.
	22, 29f.	65ff.	2 Ko	3, 6	42. 90.
AG	2, 3ff.	95.		3, 14	4. 49ff. 55f.
	3, 25	4. 57f.			57. 93.
	7, 5	90.		3, 15	4. 49. 50. 52ff.
	7, 8	4. 57. 58f.			55f. 93.
		99. 103.		3, 15	53. 54.
Rö	4, 13f.	90.	Ga	3, 15	4. 38ff. 51.
	8, 3. 15ff. 29. 32	42.			66. 88.
	8, 17	42. 90. 91.		3, 16	90.

		Seite			Seite
Ga	3, 17	4. 38 ff. 51.	Hbr	9, 4	72f.
		66. 88.		9, 6—14	81.
	3, 18	42. 90.		9, 11—14	94.
	3, 19	80.		9, 15	73. 77 ff. 81.
	3, 29	42. 90.			82 ff. 88 ff. 94.
	4, 4f.	42.		9, 15—18	83. 84. 92.
	4, 7	42. 90. 91.			93 ff. 102.
	4, 24	4. 55 ff. 58. 93.		9, 16	4. 66. 91.
	4, 24 ff.	56.		9, 16f.	82 ff. 88. 89.
	5, 21	42. 90.			92. 93 ff.
Eph	1, 5	42.		9, 17	4. 66. 82. 87.
	1, 14. 18	42. 90.		9, 18	73. 85. 88 ff.
	2, 12	4. 47 ff.		9, 18 ff.	96.
	3, 6	42.		9, 20	73. 74. 75. 92.
	5, 5	42. 90.		9, 22. 23 ff.	94.
Kol	3, 24	42.		10, 16f.	73.
1 Ti	2, 5	77.		10, 22	74.
Tit	3, 7	42.		10, 29	73. 74. 92.
Hbr	1, 2. 4	91.		10, 36	90.
	1, 14	90.		11, 7. 8. 9	90.
	3, 5	81.		11, 13. 39	90.
	6, 12. 15	90.		11, 33	90.
	6, 17	81.		12, 17	90.
	7, 1—10, 18	72.		12, 24	73. 77 ff. 81.
	7, 11	75.		13, 20	73.
	7, 22	73. 76 f. 81.	Ja	1, 3	62.
	8, 6	75 f. 77 ff. 84.	1 Pt	1, 4	80.
	8, 6f.	73.		1, 7	62.
	8, 8	81.		3, 9	90.
	8, 8—12	73. 74. 83. 93.	Apk	1, 2. 9	81.
	8, 10 ff.	76. 84.		1, 5	81.
	8, 12	94.		3, 14	81.
	8, 13	73. 81.		11, 19	73.
	19, 1	73.		19, 10	81.

Inscripfen und Papyri.

	Seite		Seite
BGU Nr. 4, 15 ff.	79.	BGU Nr. 695, 1	78.
75 II, 8	15.	907, 4. 7. 16	79.
78, 7 ff. 19	79.	CIG 2266, 9f.	77.
98, 23	78.	Corpus Pap. Raineri	
445, 9. 19	79.	I, 1, 19	79.
448, 24f.	8.	19, 10. 16. 23	79.
449, 8. 18	79.	45, 3	78.
683—689, 1	78.	Elephantine Pap. Nr. 2, 2	8.

	Seite		Seite
Greek Pap. in the British Museum (ed. Kenyon)		Pap. Rainach 44, 3	78.
Nr. 113, 26ff.	78.	OGIS Nr. 79, 83	78.
130	9.	437, 76	78.
370, 6. 9. 14	79.	509, 6. 16	8.
1173, 11f.	79.	Oxyrhynchus Pap. Nr. 99, 9	7.
Inscript von Aphrodisias	109.	Nr. 104, 4; 105, 2; 489, 3	8.
LGU Nr. 32, 4	78.	489, 4; 490, 3; 491, 3;	
Pap. Cattaoui V Verso I, 3	78.	492, 4; 494, 4	8.
Pap. Reinach 7, 22. 32	78.	SIG ² Nr. 125, 12	8.
		Tebtunis Pap. Nr. 406, 9ff.	78.

Außerbiblische Autoren.

	Seite		Seite
Andokides 4, 30	7.	Isaeus 1, 26. 34f.	8.
Aristides 13	90.	2, 13	7.
Aristophanes, Aves 439f.	8.	4, 4. 13	7.
439ff.	11.	4, 12	11.
Aristoteles, de animalibus hist. 8, 4	6.	4, 13	15.
de arte rhetorica 3, 2, 14	13.	6, 27	11.
Politika 2, 6	8.	7, 1	7.
Chilo (bei Diogenes Laert. 1, 69)	7.	9, 15	68.
Demokrit (bei Sextus Empirikus, adv. math. 7, 136)	9f. 13.	10, 8	68.
Demosthenes 2, 16	7.	10, 10	8. 11.
19, 320	90.	11, 9	36.
20, 22	6.	Isokrates 4, 28. 43	6.
Dinarchus, in Demosthenem § 9	12.	5, 38	6.
Diodor Siculus 4, 54, 7	80.	5, 79	6.
13, 112.	13.	Lucian, βίαν πρᾶσις 1	6.
16, 50	13.	ἐπὶ μισθῷ τῶν οὐνότων 25	7.
16, 82	76.	ἔρωτες 27. 54	80.
19, 71, 6	78.	Lysias 19, 39	8.
Dionys. Halikarn., Antiquit. Rom. 9, 59, 5	78.	29, 2	6.
11, 7	7.	Lysias (nach Harpokration)	15.
Herodot 1, 1	7.	Pindar, Pythiae 4, 168	13.
3, 155	6.	Plato, Charmides 10	6.
7, 39	6.	de legibus I, 1	14.
Hesiod, opera et dies 380	13.	II, 4	6.
Hyperides 5, 17	8.	VIII, 4	8.
Isaeus 1, 11. 20	8.	XI, 6	7. 11.
1, 24	15.		14.
		Plutarch, Agis 5	36.
		Lucullus 1	6.
		Sulla 35	13.
		Polybius 2, 31, 10	13.
		3, 7, 5	13.

	Seite		Seite
Polybius 3, 108, 2	7.	Philo	
11, 34, 3	78.	de mut. nom. 45	34.
14, 7	7.	de sacrif. Ab. et Cain.	
15, 22, 3	90.	14	34.
15 fragm.	7.	de somniis I, 22	80
18, 38, 8	90.	II, 33	35. 37.
28, 15, 8	78.	II, 36	35.
Sextus Empirikus, adv.		de vita Mos. II, 19	80.
math. 5, 53, 70	9.	fragm. z. Gen 17, 14	35.
Strabo 1, 9	6.	z. Gen 26, 28	35.
Thukydides 1, 126, 8	6.	leg. allegor. III, 28	34.
Timon (nach Diogenes Laert.		quaest. in Gen. III, 60	36.
8, 67)	6.	quis rev. div. her. sit 42	80.
Vitruv, de architectura 3, 2	9.	62	34.
Xenophon		quod deter. pot. insid.	
Anabasis 7, 3, 10	7.	sol. 19	34f.
Cyropaed. 5, 2, 7	7.	bab. Talmud	
Hellenika 5, 1, 4	6.	Baba bathra 8, 6	16.
6, 4, 30	6.	9, 6	16.
Memorabilia 1, 6, 13	7.	jer. Talmud	
2, 1, 27	6.	Baba bathra 8 f. 16 ^b	16.
2, 6, 23	8.	8 f. 16 ^c	
		1. 17—19	9.
Assumptio Mosis 1, 15	81f.	Baba meçia 1 f. 8 ^a	16.
syr. Baruchapokalypse		Berachoth 5, 2 f. 9 ^b	16.
84, 8	45.	Pea 3 f. 17 ^d	16.
Genesis rabba 59	16.	Sanhedrin 2 f. 23 ^c	16.
61 (f. 60 ^a)	16.	Schebuoth 7 f. 38 ^a	16.
Josephus, antiquit. 4, 6, 7	80.	Taanith 1, 1 f. 63 ^d	16.
7, 8, 5	78.	Testamentum Dan 6	77.
16, 2, 2	80.	Tosephtha, Baba bathra	
16, 4, 3	78.	11, 6	16.
17, 9, 4	15.		
20, 3, 2	80f.	Ambrosiasterz. Ga 3, 15	39.
bell. Iud. 1, 33, 8	77.	Ambrosius, expositio	
Leviticus rabba sect. 19		evang. sec. Lucam X, 49	65.
(f. 162 ^a)	16.	Barnabas 2, 6	101.
Mischna, Baba meçia 1, 7	15.	4, 3	100.
Moëd qatan 3, 3	15.	4, 7	98f.
Philo, de mutat. nom. 6	34. 35f.	4, 8	99. 100.
	37.		101.
8	36. 37.	6, 19	100.
		9, 6	99. 103.

	Seite		Seite
Barnabas 10, 2	100.	Justin, dialogus cum Try-	
10, 11	75.	phone c. 12	102. 103.
13, 1. 6	100.		105.
14, 1	99.	14	102. 105.
14, 2	99.	18	105.
14, 2. 3. 7	98.	22	102.
14, 4—6	99. 100.	24	103. 104.
14, 7	99. 101.	26	102. 104.
Chrysostomus		34	103.
homil. in Matth. 16	56.	43	103. 104.
82	64. 71.		105.
homil. in 2 Ko 4, 13	75f.	51	103. 104.
	vgl. 108.	65	102. 104.
z. Ga 3, 15	39. 41.	67	103. 104.
z. Ga 4, 24	56.	74	102.
z. Hbr 8, 8ff.	88.	118	104.
z. Hbr 9, 15ff.	88.	122	102. 103.
z. Hbr 9, 16f.	94.		104. 105.
1 Clem 15, 4	98.	123	103. 104.
35, 7	98.	126	102.
43, 1	75.	Klemens Al.	
Cyrill. Al. z. Lc 22, 29f.	108.	Paedagogus I, 7 § 59, 1	101.
z. Hbr 8, 6 (nach Cramer,		Stromata I, 29 § 182, 2f.	101.
Catenae VII, 583f.)	76.	IV, 21 § 134, 2. 4	53.
Ephraem, Serm. IV in		V, 6 § 34, 4	45.
hebd. s. 7	109.	V, 13 § 85, 1	53.
Eusebius, in Lucam		VI, 5 § 41, 5	108.
(z. Lc 22, 29f.)	65. 66.	VI, 12 § 106, 3	45f.
Euthymius Zigabenus		VI, 15 § 125, 3	53.
z. Mt. 26, 28	71.	VII, 12 § 69, 5	103.
z. Lc 22, 29f.	66.	VII, 17 § 107, 5	45.
z. Hbr 8, 6	81.	Melito v. Sardes, <i>Ἐκλογαί</i>	53.
z. Hbr 8, 9	88.	Oden Salomos 9, 11	63.
z. Hbr 9, 15ff.	88.	Oekumenius	
z. Hbr 12, 24	88.	z. Ga 3, 15	39.
Hermas, Sim. 8, 3, 2	101.	z. Hbr 7, 22	81.
Johannes Damascenus		z. Hbr überhaupt	97.
z. Ga 4, 24	56.	Origenes	
Irenaeus, adv. haereses		<i>κατὰ Κέλσων</i> II, 75	52.
III, 11, 81	45.	II, 78	48.
Justin, dialogus cum Try-		comm. in psalmos	65. 66.
phone c. 10	103.	homil. IV, V, VIII in	
11	102. 103.	Jeremiam	53.
	104. 105.	in Joh. I, 6 § 36	52.
		II, 33 § 197	53.

	Seite		Seite
Origenes		Theodoret z. Rō 9, 4	108.
In Joh. X, 24	52.	z. Ga 3, 15	108.
fragm. 57	53.	Theophylakt	
περὶ εὐχῆς 22, 1	53.	z. Lc 22, 29f.	108.
23, 5	53.	z. 2 Ko 3, 14	108.
Petrus v. Laodicea		z. Hbr 7, 22	81.
z. Mt 26, 28	64.	z. Hbr 9, 15 ff.	88.
Pistis Sophia 50	65f.	z. Hbr 9, 18	91.

Behm, J., Die Handauslegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtl. Zusammenhang untersucht. 1911. VIII, 208 S. 4.50

Inhalt: Einleitung. 1. Die Verwendung d. Handauslegung im Urchristentum u. i. d. alten Kirche. 2. Die Herkunft d. urchristl. Handauslegung. 3. Die Bedeutung d. urchristl. Handauslegung.

Sachmann, Ph., Die wichtigsten Symbole der reformierten u. katholischen Kirche deutsch herausg. 1891. VIII, 244 S. 3.—

—, **Grundlinien der systematischen Theologie** zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie. II. System der Dogmatik. 1908. 124 S. 2.10

—, **Gott und die Seele.** Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluß an Dr. Seyers und Dr. Kittelmeyers „Gott und die Seele“. 1. Heft: Allerlei Predigtproben. 1910. 72 S. 1.20, kart. 1.50

Caspari, K. H., Die evang. Konfirmation, vornämlich in der luther. Kirche. 1890. 173 S. 3.—

Caspari, W., Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens aus den Quellen im Abrisse dargestellt. 2. Aufl. 1908. 323 S. 5.40, geb. 6.40

—, **Die Bedeutung der Wortstippe ׀ im Hebräischen.** 1908. XI, 171 S. 4.—

Deißner, K., Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus. 3.50

Glert, W., Die Religiosität des Petrus. Ein religionspsychologischer Versuch. 1911. 82 S. 1.50

Grimmacker, R. H., Nietzsche. Ein akadem. Publikum. 1910. 197 S. 3.80, geb. 4.80

Inhalt: Einleitung. Die Quellen zu Nietzsches Leben. Seine Jugendzeit. Nietzsches Leben in Leipzig und Basel. Nietzsches Schaffen. Die zehn letzten Jahre s. Lebens. Seine Erkrankung. Die Bedeutung d. Krankheit f. s. Werk. Die charakteristischen Züge in Nietzsches Wesen. Die ästhetische Form von Nietzsches Werken. Seine Stellung z. Kunst. Nietzsches Stellung z. Wissenschaft, z. Leben u. z. Freundschaft. Nietzsches Stellung z. Ehe u. z. sozialen Welt. Nietzsches Stellung z. Nation u. Staat. Seine Kritik der geltenden Moral. Nietzsches Kritik der geltenden Moral u. Religion. Nietzsche u. d. Christentum; der Wille z. Macht. Der Wille zur Macht; der Übermensch. Der neue „Gott“. Die Wiederkunft aller Dinge. Schluß. Anmerkungen.

—, **Wort und Geist.** Eine histor. u. dogmat. Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes. 1902. VIII, 312 S. 5.50

Grümmacher, A. H., *Gegen den religiösen Rückschritt! Der dreieinige Gott. Jesusverehrung oder Christusglaube.* Vier Vorlesungen. 1910. 95 S. 2.—

—, **Modern-Positive Vorträge.** 1906. 217 S. 3.50, geb. 4.50

Inhalt: Modern u. positiv i. d. Theologie d. Gegenw. Die Theologie d. Offenbarung u. d. Theologie d. Geheimnisses. Evolution o. Offenbarung? Die Religionsgeschichte eine Zeugin f. d. Wahrheit d. Christentums. Was läßt sich aus den Erörterungen d. letzten Jahre ü. d. Wesen des Christentums lernen? Jesu Auferstehung u. d. Mensch d. Gegenwart. Luthers vorbildliche Stellung zu Wort u. Geist. Das evang. Verständnis d. Sakramente. Materialismus u. relig. Erziehung. D. Tod u. d. Leben nach d. Tode.

—, **Studien zur systematischen Theologie.**

1. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. 1905. 98 S. 1.60

2. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer modernen positiven Theologie. 1905. 111 S. 1.80

3. Eigenart u. Probleme d. positiven Theologie. 1909. 132 S. 2.60

v. Hofmann's, J. Chr. K., *Briefe an Heinrich Schmid.* Mit einem Vorwort von D. Dr. Hermann von Bezzel. 1910. IV, 265 S. 4.20, geb. 5.—

Jeremias, Alfred, *Hat Jesus Christus gelebt? Prolegomena zu e. religionswissenschaftl. Untersuchung des Christusproblems.* Mit 2 Beilagen: 1. Der Auferstehungsmythus der vorchristlichen Religionen. 2. Leitsätze z. Christusproblem. 1911. 64 S. 1.—

Jeremias, Johs., *Wissen wir etwas Sicheres über Jesus?* Im Zusammenhang des Christusmythusstreites beantwortet. 1912. 48 S. —.80

Jordan, H., *Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit.* 1909. 57 S. 1.20

Kolde, Th., *Die Heilsarmee (The Salvation Army), ihre Geschichte u. ihr Wesen.* 2. verm. Aufl. 1899. IV, 204 S. 3.25

—, **Edward Irving.** Ein biographischer Essay. 1901. 1.40

Loh, W., *Hebräische Sprachlehre.* Grammatik und Vokabular mit Übungsstücken. 1908. VI, 184 S. 4.—, geb. 4.60

—, **Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 1905. 252 S. 4.20, geb. 5.—

—, **Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift.** 1897. IV, 73 S. 1.50

Lehmann, Edv., Textbuch zur Religionsgeschichte

unter Mitwirkung von H. Haas, H. Grapow, B. Landsberger, J. Pederesen, H. Oldenberg, H. Jacobi, P. Tugen, K. Ziegler hrsg. 24 Bogen. 6.—, geb. 7.20

Inhalt: Die Religionen Chinas und Japans (von H. Haas) — Ägyptens (H. Grapow) — Babylonisch-assyrische Texte (B. Landsberger). — Der Islam (J. Pederesen). — Indien: Die metrischen Vedatekte (H. Oldenberg), Jainatekte (H. Jacobi), die übrigen indischen Texte (vedisch-brahmanische, philosophische und budhistische Texte) (P. Tugen). — Persien: Die Avesta-religion, der Manichäismus und der Sufismus (Edv. Lehmann). — Griechische und römische Texte (K. Ziegler). — Germanische Religion (Edv. Lehmann).

Lütgert, W., Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. 1905. 275 S. 5.40, geb. 6.40

Melandrthon, Loci Communes in ihrer Urgehalt von Th. Kolde. 1900. X, 267 S. 3.50

Seeberg, A., Die Didache des Judentums und der Archristenheit. 1908. VI, 122 S. 3.50

Inhalt: I. Die Wege. II. Die Gotteslehre. III. Das eschatologische Lehrstück. IV. Das Schema u. der göttliche Name. V. Die Didache u. die Geschichte des Lehrstoffs im 1. Jahrhundert.

—, **Die beiden Wege und das Aposteldekret.** 1906. II, 105 S. 2.50

Inhalt: Einleitung. I. Der Anfang der Wege. II. Jesus u. die jüdischen Wege. III. Die Speisegebote der christl. Wege im 2. Jahrh. IV. Das infantische Aposteldekret. V. Das geschichtl. Aposteldekret. Nachtrag: Josephus und die jüdischen Wege. Stellenregister.

—, **Der Katechismus der Archristenheit.** 1903. IV, 281 S. 6.—

—, **Christi Person und Werk** nach der Lehre seiner Jünger. 1910. III, 109 S. 2.80

—, **Das Evangelium Christi.** 1905. IV, 139 S. 3.—

Steinbeck, Joh., Das göttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. 1908. 61 S. 1.20

Weber, E., Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. Beitrag z. histor.-theol. Würdigung der paulinischen Theodizee. VIII, 108 S. 2.40

Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament. 3., vielfach berichtigte u. vervollständigte Aufl. 2 Bde. I. 1906. VI, 495 S.; II. 1907. IV, 668 S. 23.—, geb. 27.—

Zahn, Th., Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

I. Bd.: Das neue Test. vor Origenes. 2 Teile. 1888/89.
V, 452; III, 516 S. à 12.—

II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band.

1. Hälfte. 1890. IV, 408 S. 10.50

2. Hälfte. 1. Abt. 1891. 216 S. 5.70

2. Abt. 1892. VI, 397 S. 10.50

—, **Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.**

2. verm. u. vielf. verb. Aufl. 1904. IV, 92 S. 2.10, geb. 2.80

—, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 3. verm. und**

verbesserte Aufl. 1908. VI, 392 S. 5.40, geb. 6.40

—, **Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel. 5. Aufl.**

1910. 46 S. —.80

Kommentar zum Neuen Testament.

Unter Mitwirkung von

Ph. Bachmann, † P. Ewald, E. Riegenbach, G. Wohlenberg
herausgegeben von

Th. Zahn.

I. **Matthäus** von Th. Zahn. 3. rev. Aufl. 1910. X, 724 S.
14.50, eleg. Hfz. 16.—

II. **Markus** von G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. 1910. X,
402 S. 8.—, eleg. Hfz. 9.50

IV. **Johannes** von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl.
14.50, eleg. Hfz. 16.—

VI. **Römerbrief** von Th. Zahn. 1. u. 2. Aufl. 1910. III,
622 S. 12.50, eleg. Hfz. 14.—

VII. 1. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 2. Aufl. 1910.
VI, 480 S. 9.—, eleg. Hfz. 10.50

VIII. 2. **Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 1. u. 2. Aufl.
1909. VIII, 425 S. 8.20, eleg. Hfz. 9.90

IX. **Der Galaterbrief** von Th. Zahn. 2. Aufl. 1908. II,
299 S. 5.70, eleg. Hfz. 7.20

X. **Epheser-, Kolosser- u. Philemonbrief** von P. Ewald.
2. Aufl. 1910. III, 443 S. 8.50, eleg. Hfz. 10.—

XI. **Philippierbrief** von P. Ewald. 1. u. 2. Aufl. 1908.
II, 221 S. 4.50, eleg. Hfz. 6.—

XII. 1. u. 2. **Thessalonikerbrief** von G. Wohlenberg.
2. Aufl. 1908. II, 221 S. 4.50, eleg. Hfz. 6.—

XIII. **Pastoralbriefe** (der 1. **Timotheus-** und der
2. **Timotheusbrief**) von G. Wohlenberg. Mit einem
Anhang: **Unechte Paulusbriefe**. 2. Aufl. 1911.
VIII, 375 S. 6.80, eleg. Hfz. 8.30

XIV. **Hebräerbrief** von E. Riegenbach im Druck.

Bei Bestellungen auf den Gesamtkommentar, die also
zur Abnahme sämtlicher Bände je nach Erscheinen ver-
pflichten, tritt eine Ermäßigung des Ladenpreises (exkl. des
Einbandes) von 10 % ein.


~~~~~  
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.  
~~~~~

BS2385 .B4
Behm, Johannes, 1883-
Der Begriff diathaka im Neuen Testame

107249

BS
2385
B4

107249

Behm, Johannes
Der Begriff "diathaka"
im Neuen Testament.

DATE DUE	JE 26 '70	BORROWER'S NAME

Behm
Der Begriff

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



